RENATO DESCARTES

DISCORSO SUL METODO

E

MEDITAZIONI FILOSOFICHE

TRADOTTI

DA ADRIANO TILGHER

VOLUME I

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1912

Stampato in Trani coi tipi della Ditta Tipografica Editrice
Vecchi e C.

PREFAZIONE DEL TRADUTTORE.

I. Genesi del *Discorso sul Metodo* — II. Composizione — III. e pubblicazione del libro del 1637 — IV. Genesi delle *Meditazioni filosofiche* — V. Vicende dell'edizione del 1641 — VI. Altre edizioni latine delle *Meditazioni* nel secolo XVII — VII. La traduzione francese delle *Meditazioni* e le sue varie edizioni — VIII. Di questa traduzione.

I.

Quale sia stata la genesi prima di quel celebre opuscolo ch'è il *Discorso sul Metodo* di Renato Descartes (1596-1650), a tutti è noto. Descartes ritornava dall'aver assistito alle feste per l'incoronazione dell'imperatore Ferdinando II, che si svolsero in Francoforte dal 20 luglio al 9 settembre 1619, quando, sorpreso dall'inverno, si arrestò in un quartiere, dove, non trovando alcuna conversazione che lo divertisse, e non avendo, d'altronde, cure, nè passioni alcune che lo turbassero, restava tutto il giorno chiuso solo, accanto alla stufa, dove aveva tutto l'agio d'intrattenersi con i suoi pensieri (*Discorso sul Metodo*, Seconda Parte, a principio). Dove sia da collocare questo quartiere, non si sa con precisione; ma è assai verosimile ch'esso fosse posto nei dintorni di Ulma, o, meno probabilmente, in Ulma medesima. Perchè, poi, Descartes scegliesse come sede del suo soggiorno proprio questa città, e non altra, anche questo

non si sa con precisione: ma egli da Francoforte si recava in Austria, ed Ulma si trova per l'appunto sulla via, che da quella città conduce a Vienna, ed era a quei tempi una piazza d'armi di prim'ordine, con una scuola d'ingegneri, quindi un centro di studii matematici, i quali sono necessarii per l'arte delle fortificazioni e di porre un campo. Ed i problemi che tormentavano Descartes in quel tempo erano precisamente problemi di fisico-matematica, d'indole generalissima, e, connessi con questi, di filosofia e metodologia.

Quanto tempo durò la volontaria reclusione del giovine filosofo nel suo ritiro? Neppur questo si sa con precisione, ma, probabilmente, dall'ottobre del 1619 al marzo del 1620, poichè egli stesso ci dice che l'inverno non era ancora ben terminato, che si rimise a viaggiare (*Discorso sul Metodo*, Terza Parte). Fu, dunque, durante l'inverno 1619-1620 che Descartes concepì le sue quattro grandi scoperte matematiche, dalle quali ha origine la scienza moderna: la scoperta della *Matematica universale* come scienza delle proporzioni in genere; la riforma del linguaggio algebrico; la riduzione della Fisica alla Geometria; la riduzione della Geometria all'Algebra (*Discorso sul Metodo*, Seconda Parte); e formulò con precisione le quattro leggi fondamentali del metodo: nulla ammettere come vero, che non si conosca evidentemente esser tale, nè accogliere nei proprii giudizii altro che idee chiare e distinte; dividere ognuna delle difficoltà da risolvere nel maggior numero possibile di parti; esaminarle per ordine, andando dal semplice al complesso; fare dappertutto delle enumerazioni così complete e delle revisioni così generali, da esser certi di nulla omettere (*ibid.*). Potremmo, dunque, starcene contenti d'indicare l'inverno 1619-1620 come tempo di nascita della prima chiara e distinta

enunciazione del metodo razionalistico in filosofia, se congetture assai probabili e verosimili non ci soccorressero a farcene determinare con precisione a dirittura l'anno e il mese e il giorno.

A chi è un po' familiare con lo spirito della filosofia cartesiana appare evidente, dalla lettura del *Discorso sul Metodo* e delle *Regulae ad directionem ingenii* (che della metodologia di Descartes sono la più chiara e completa espressione), che il metodo di Descartes (identico in ambedue questi scritti) è costruito sopratutto in vista della Matematica universale, che fu l'idea dominante della gioventù del filosofo. Esso è, dunque, nato ad un parto con quella, e se, come quella, fu preceduto da un lungo lavorio di meditazione e di riflessione (e, per quanto riguarda il metodo esclusivamente, direi anche di selezione, l'originalità di Descartes a suo riguardo consistendo, più che altro, nell'aver saputo sceverare dal caos immenso della logica scolastica quelle quattro regole, e concepirle come necessarie e sufficienti per l'indagine e la scoperta scientifica), pure acquistò certo evidenza d'idea chiara e distinta solo in uno di quei momenti d'intuizione fulminea, che alla mente del pensatore, come a quella del poeta, rivelano ed illuminano d'un tratto mondi dapprima vagamente sospettati, ma ancor non visti, nè esplorati, e che però appunto, dividendo nettamente fra loro un periodo di oscurità, o, tutt'al più, di bagliore crepuscolare, da uno di luce piena e sfolgorante, si collocano in un preciso momento del tempo, ed hanno una data. Ora, l'idea centrale della *Matematica universale* nacque certo in un momento ben determinato d'intuizione geniale e profonda, e, con essa, il metodo delle idee chiare e distinte.

Ne *La Vie de Monsieur Descartes* (Paris, 1691, I, pp. 81-6) Baillet parla a lungo di un perduto trattato di Des-

cartes, concepito in forma di discorso, nel quale il filosofo narrava un sogno singolare, anzi una serie di tre sogni strani, che egli ebbe nella notte dal 10 all'11 novembre 1619, stando chiuso nel suo ritiro, dopo di avere scoperto durante il giorno i fondamenti di una scienza ammirabile. Il trattatello era intitolato *Olympica,* poichè, in quel momento di sublime ebbrezza intellettuale, Descartes credette che il sogno gli fosse inviato direttamente dal cielo, dall'Olimpo, e, per ringraziare Iddio dell'insigne favore e del divino avvertimento, fece voto d'andare in pellegrinaggio al santuario di Nostra Donna di Loreto. Il trattatello cominciava infatti: « *X Novembris 1619, cum plenus forem Enthousiasmo, et mirabilis scientiae fundamenta reperirem:* ... ». Il sogno, dunque, seguiva alla scoperta dei fondamenti di una scienza ammirabile. Quale? Non si sa con precisione, ma fortissime congetture mi fan ritenere che si tratti della Matematica universale e — indissolubilmente congiunto con essa — del metodo delle idee chiare e distinte.

Descartes parla, infatti, di una scoperta generalissima e di grande portata, come risulta dalle parole stesse, di cui egli si serve: « *mirabilis scientiae fundamenta* ». Non si può, quindi, pensare ad una scoperta particolare di fisica o di matematica, per quanto importante e vasta potesse essere: chè, alludendo ad essa, egli, così misurato e preciso nel suo linguaggio, non avrebbe mai usato quelle parole, dal significato generalissimo e comprensivo. Infatti, in margine al testo manoscritto dell'*Olympica*, e con inchiostro più recente, sempre di mano di Descartes, si leggeva quest'annotazione: « *XI Novembris 1620, coepi intelligere fundamentum Inventi mirabilis* » (Baillet, I, pp. 50-1). Colpito dalla singolarità di questo ritorno di date, pel quale, quasi alla precisa distanza di un anno, il suo spirito

faceva sì bella prova di sè, e conquistava una nuova verità, Descartes annotò, a fianco alla data del 10 novembre 1619, quella dell'11 novembre dell'anno successivo: ma stavolta trattavasi di una scoperta particolare (la soluzione di qualche difficilissimo problema di Algebra o di Geometria, forse), ed egli ebbe cura di porre in rilievo questa differenza, adoperando parole di significato limitato e ristretto: « *fundamentum Inventi mirabilis* ».

Dunque, scoperta particolare no. E nemmeno allusione alla riforma del linguaggio algebrico, che è riforma metodologica e di notazione, piuttosto che scoperta scientifica. Si deve, quindi, trattare certamente della Matematica universale, scienza veramente ammirabile agli occhi di Descartes, poichè essa gli permetteva, con la riduzione della Fisica alla Geometria e della Geometria all'Algebra (e queste due, alle quali potrebbe anche pensarsi, sono, com'è chiaro, piuttosto che scoperte indipendenti, applicazioni particolari della Matematica universale), di giungere d'un solo slancio alla concezione matematica dell'universo, e gli offriva la possibilità di esprimere tutti gli avvenimenti del mondo in cifre e linee. È questa la grande scoperta cartesiana dei fondamenti di una scienza meravigliosa, di cui le altre scoperte non sono che aspetti parziali o formulazioni in termini, non di materia, ma di forma (se m'è lecito esprimermi in tal modo), non di scienza, ma di metodologia. Concludendo, possiamo con quasi certezza indicare il 10 novembre 1619 come il giorno natale del metodo cartesiano, e, per esso, della filosofia e della scienza moderna.

Alla fine dell'inverno od ai principii della primavera del 1620, Descartes abbandonò il suo ritiro e riprese a viaggiare l'Europa, sempre esercitandosi nella scienza

da lui recentemente scoperta e col metodo insieme con essa inventato. Sui problemi metodologici egli ritornò in uno scritto, ch'è, forse, del 1628: *Regulae ad directionem ingenii*, in cui formulò dei precetti appropriati alla scoperta scientifica, ma con ispeciale riguardo alla Matematica universale. In fondo, le regole metodologiche esposte da Descartes, sia in questo scritto, sia nel *Discorso sul Metodo*, non sono se non l'espressione del cammino, che il suo pensiero seguiva nell'elaborazione della Matematica universale, ed applicabili in generale a tutte le altre scienze, solo perchè ed in quanto queste non sono se non parziali deduzioni e derivazioni di quella. Ma quello scritto rimase interrotto, poichè ben presto Descartes fu distratto da altri lavori, e non fu conosciuto e pubblicato che dopo la morte di lui.

II.

Tra il 1630 ed il 1633 Descartes lavorò ad un trattato di fisica generale, intitolato *Il Mondo*, e si accingeva a pubblicarlo, quando la condanna di Galileo Galilei, pronunziata il 23 giugno 1633, ma da lui appresa per caso verso la fine di quell'anno, gli fece mutar pensiero. Spaventato dai pericoli, che la pubblicazione del suo libro avrebbe potuto far correre alla sua tranquillità personale ed al finale trionfo e diffusione delle sue idee, egli prese la risoluzione radicale di non pubblicare, lui vivente, più nulla. Ma non tardò a cambiare pensiero. Sin dal 1628 egli si era ritirato in Olanda per giustificare col fatto quel che si andava dicendo di lui, che egli era venuto a capo delle principali difficoltà della filosofia (*Discorso sul Metodo*, Terza Parte, in fine), ed il tacere ancora avrebbe dato a credere che anch'egli era uno di quei ciarlatani, che promettono mari e monti

e non mantengono nulla. Ora, se Descartes non era smanioso di fama e di notorietà, aveva però l'animo abbastanza retto e gentile per non volere punto che lo si prendesse per diverso da quello che era (*ibid.*). Tuttavia, poichè pubblicare subito il trattato di fisica generale sarebbe stato cosa imprudente, egli venne nella determinazione di dare dei saggi della sua filosofia (con questo nome s'intendeva allora anche e sopratutto la fisica), i quali, pur non suscitando, per la loro natura particolare, diffidenze e malumori nei teologi e filosofi, destassero, d'altra parte, curiosità ed interesse per tutto il sistema dell'autore. Ed infatti egli si mise subito al lavoro, e in poco tempo preparò tre saggi ed una prefazione, da riunire in unico volume.

Il primo di questi saggi è la *Diottrica*, che era stata preparata e condotta a fine prima degli altri. La prima parte di essa (discorsi I-VI), o almeno i due primi discorsi, che trattano della natura della luce e delle leggi della rifrazione, era già redatta fin dal principio del 1632, come risulta da due lettere di Descartes a Golius, da Amsterdam, in data del gennaio e del 2 febbraio 1632, che ne accompagnano l'invio a costui. L'ultimo discorso, contenente la descrizione di una macchina per tagliare le lenti, inventata da Descartes (invenzione, alla quale egli teneva moltissimo), era stato oggetto di tutta una corrispondenza tra lui e l'artigiano Ferrier nel 1629-1630. Come si ricava da una lettera di Descartes a Golius, da Utrecht, del 16 aprile 1635, e da un'altra ad Huygens, da Utrecht, dell'1 novembre 1635, l'intera *Diottrica* era terminata per la primavera del 1635, e fu letta ad Huygens in tre mattine, tra il 29 marzo e il 6 aprile di quell'anno.

Il trattato delle *Meteore* è il secondo saggio, e fu redatto dopo la *Diottrica*. Dalla già citata lettera ad

Huygens dell'1 novembre 1635, da Utrecht, si rileva che esso fu composto durante i primi due o tre mesi dell'estate del 1635, e che alla data della lettera non restava a Descartes altro da fare, che ripulirlo e limarlo, cosa alla quale egli non sapeva risolversi, non avendo omai più nulla da imparare per sè stesso dal lavoro, che potesse spendere ancora intorno a quel trattato. Nè sapeva risolversi — aggiunge — a fare una prefazione, che voleva unire al volume, e che sarà il *Discorso sul Metodo.*

Il terzo ed ultimo saggio, ultimo per il posto che occupa nel volume e per il tempo della composizione, è la *Geometria*, redatta, ed anche, in parte, inventata, mentre si stampavano le *Meteore*, come risulta da una lettera di Descartes ad ignoto, dell'ottobre 1637. « È un trattato, che io non ho quasi composto che mentre si stampavano le mie *Meteore*, ed anzi ne ho inventata una parte durante quel tempo; ma non perciò meno ne sono contento, quanto o più di quel che mi contenti d'ordinario di ciò che scrivo ». « Non esageriamo nulla tuttavia — commenta saviamente Carlo Adam (*Vie et Oeuvres de Descartes. Étude historique par* CHARLES ADAM, Paris, Cerf, 1910, p. 208) —: l'invenzione non cadeva senza dubbio che sopra dei dettagli, o su alcuni problemi che servivano di esempii a questa o quella regola; ma le grandi linee erano fermate da lungo tempo nel suo spirito. Non ci si spiegherebbe altrimenti, malgrado la sua meravigliosa facilità di lavoro, che egli avesse redatto una tale opera in sì poco tempo e per così dire all'ultima ora ».

Non si sa con precisione quando sia stato scritto il *Discorso sul Metodo*, se prima o dopo (come crediamo) della *Geometria*. Certo, esso fu composto dopo la *Diottrica* e le *Meteore*, poichè alla data dell'1 no-

vembre 1635 questi due trattati erano già belli e pronti (salvo, tuttavia, pel secondo una limatura definitiva), mentre il *Discorso*, che doveva servire da prefazione, non era stato ancor cominciato, e Descartes non si risolveva a lavorarci intorno. Pure, esso era parte indispensabile del volume, poichè, se non gli conveniva ancora pubblicare il sistema intero della sua fisica, ma solo dei saggi di essa, d'altra parte non poteva mandar fuori questi, così, senz'altro, senza neppure un cenno del metodo dei suoi lavori e delle premesse metafisiche, donde egli partiva. Scrivendo ad ignoto, da Leida (?), il 27 aprile 1637 (?), Descartes confessava che scopo della pubblicazione dei *Saggi* era di preparare il passo al suo trattato di fisica, ed aggiungeva: « Io propongo a questo scopo un Metodo generale, che, veramente, non insegno, ma cerco di darne delle prove per mezzo dei tre trattati seguenti, che unisco al discorso ove ne parlo », e « per mostrare che questo metodo s'estende a tutto, ho inserito brevemente qualche cosa di Metafisica, di Fisica e di Medicina nel primo discorso ». A tutto questo egli aggiunse una storia del suo spirito, dai suoi primi studii al collegio de La Flèche fino al 1633, sciogliendo così finalmente una promessa fatta già molto tempo prima. Gliela ricorda Balzac, in una lettera da Parigi, del 30 marzo 1628: « Del resto, Signore, ricordatevi, se vi piace, *Della Storia del vostro spirito*. Essa è attesa da tutti i nostri amici, e voi me l'avete promessa in presenza del Padre Clitofonte, che si chiama in lingua volgare il signore di Gersan [romanziere e filosofo ermetico]. Vi sarà gusto a leggere le vostre diverse avventure nella media e nella più alta regione dell'aria; a considerare le vostre prodezze contro i Giganti della Scuola, il cammino che avete tenuto, il progresso che avete fatto nella verità delle cose, ecc. ».

Il tutto era in francese, rivolgendosi Descartes non ai dotti, sia teologi e filosofi che naturalisti, infatuati dei loro pregiudizii, ma alle persone spregiudicate e liberamente pensanti, anche se di poca cultura. Del resto, ogni timore di equivoci e di fraintendimenti era fuori luogo, l'argomento dei *Saggi* essendo di natura affatto particolare, e quel tanto di scettica e di metafisica, ch'era esposto nel *Discorso sul Metodo*, essendo espresso così di sfuggita, e così subordinatamente al resto del volume, da non poter impressionare a lungo spiriti vergini ed incolti.

III.

Fin dall'ottobre del 1635 Descartes si preoccupava della pubblicazione del volume, come si ricava da una lettera di Huygens, scrittagli da Panderen, in data del 28 ottobre 1635, nella quale questi lo consigliava di fare stampare il libro dai Blaeu di Amsterdam, se gli Elzevier non avessero potuto, a causa della peste che faceva strage a Leida. Ma nel marzo del 1636 Descartes non si era accordato ancora con un libraio per la stampa dei *Saggi*. Scrivendo, infatti, da Leida al P. Mersenne, gli diceva di essere venuto a bella posta in quella città per intendersi con gli Elzevier sulla pubblicazione del libro, ma di avere interrotto le trattative, poichè quelli, credendo che egli a nessun patto sarebbe ricorso all'opera di altro libraio, si mostravano estremamente difficili ed esigenti, benchè in passato avessero manifestato gran desiderio d'essere suoi editori. Era, anzi, incerto se fare a dirittura stampare il libro a Parigi. Il volume avrebbe dovuto essere pubblicato anonimo, in buona carta, con bei caratteri, e con diritto per l'autore di averne duecento copie gratuita-

mente (lettera a Mersenne, da Leida, del marzo 1636). Tuttavia Descartes finì per intendersi con un libraio di Leida, Jan Maire, nel 1636. A Leida abitava il figlio di Franz van Schooten, che disegnò le figure della *Diottrica*, se non delle *Meteore*, e Descartes desiderava sorvegliare in persona il lavoro. Anzi, benchè pessimo disegnatore — almeno a suo detto —, egli stesso collaborò alle figure del suo libro (lettere di Huygens a Descartes, dall'Aia, del 15 giugno 1636, e da Breda, dell'8 settembre 1637). La stampa fu terminata per la fine del 1636, e il 5 gennaio 1637 Huygens scriveva a Descartes dall'Aia di aver inviato a Mersenne il pacchetto delle bozze. Queste comprendevano tutto il volume, cioè tanto il *Discorso* quanto i tre *Saggi*, poichè Mersenne, scrivendo a Descartes, faceva subito delle osservazioni su alcuni passi del primo (lettera di Descartes a Mersenne, da Leida, del marzo 1637).

Quale il titolo del libro? Quello cui Descartes aveva pensato dapprima era assai enfatico e pomposo, e veramente seicentesco: « *Il Progetto d'una Scienza universale che possa elevare la nostra natura al suo più alto grado di perfezione. Più la Diottrica, le Meteore e la Geometria: ove le più curiose Materie che l'Autore abbia potuto scegliere, per dar prova della Scienza universale ch'egli propone, sono spiegate in tal guisa, che anche quelli che non hanno punto studiato, le possono intendere* » (lettera a Mersenne, da Leida, del marzo 1636). Ma lo spirito fermo e prudente che era Descartes dovette subito sentire quanto di enfatico ed ampolloso era in questo titolo, che cambiò in quello, che il volume portò di fatto. Il quale, a sua volta, fu trovato troppo semplice e modesto, e Mersenne avrebbe voluto che si mettesse non *Discorso del Metodo*, ma *Trattato del Metodo*. Al che Descartes, con lettera da

Leida, del marzo 1637, giustamente replicava: « io non ho saputo bene intendere ciò che voi obbiettate riguardo al titolo; poichè non metto *Trattato del Metodo*, ma *Discorso del Metodo*, ciò che è lo stesso che *Prefazione o Avviso riguardo al Metodo*, per mostrare che non ho disegno d'insegnarlo, ma solo di parlarne. Poichè, come si può vedere da quel che ne dico, esso consiste più in Pratica che in Teoria ».

Descartes inviava le bozze di stampa a Mersenne, a Parigi, non solo per avere le osservazioni dell'amico, ma anche per fare ottenere un privilegio al libraio Jan Maire. Costui ne aveva avuto già uno, degli Stati di Olanda, in data del 20 dicembre 1636, ma questo non valeva che per l'Olanda, e non lo salvava dalle possibili contraffazioni di altri paesi. Era, dunque, nell'interesse di Jan Maire, più che nel suo, che Descartes domandava questo privilegio del re (lettera a Mersenne, da Leida, del 27 aprile 1637). Ma Mersenne, sempre eccessivo nel suo zelo, volle fare qualcosa di più, e segnalare fin dal principio il nuovo libro all'attenzione del pubblico. Egli ottenne dal cancelliere Pietro Séguier un privilegio, che alludeva in termini lusinghieri a tutto ciò che si poteva attendere dall'autore per il progresso delle scienze e per l'avanzamento delle arti meccaniche, e, sopratutto, nominava in tutte lettere questo autore: *Des Cartes*. Ciò non conveniva al nostro filosofo, il quale se ne seccò un poco, e, pubblicando il privilegio, ne soppresse tutti i termini non essenziali, che apparvero solo nel 1644. Il privilegio era datato il 4 maggio 1637; Jan Maire lo ricevette alla fine del mese; e il volume fu definitivamente licenziato alle stampe l'8 giugno di quell'anno.

Eccone le indicazioni bibliografiche: *Discours* | *de la Methode* | *Pour bien conduire sa raison, et cher-*

cher | *la veritè dans les sciences.* | *Plus* | *La Dioptrique.* | *Les Meteores.* | *et* | *La Geometrie.* | *Qui sont des essais de cete Methode.* | *A Leyde* | *De l'Imprimerie de Jan Maire.* | *CIϽIϽCXXXVII.* | *Avec Privilege.* Il libro è anonimo, in 4.°, con due paginazioni: pp. 3-78 pel *Discorso*, posto in capo al volume, e pp. 1-418 pei *Saggi*, più pp. 31 non numerate, contenenti la tavola delle materie dei soli *Saggi*. Nuova prova, questa, che il *Discorso* fu composto e stampato per ultimo, e durante la stampa dell'ultimo pezzo del libro. Il che, del resto, si ricava anche da una lettera di Descartes al P. Vatier, in data del 22 febbraio 1638: « È vero che sono stato troppo oscuro in quel che ho scritto sull'esistenza di Dio in questo trattato del Metodo, e benchè sia il pezzo più importante, confesso che è il meno elaborato di tutta l'opera; il che proviene in parte da questo, che non mi sono risoluto di aggiungervelo che nella fine, e quando il Libraio mi dava fretta ». L'edizione è assai scorretta per sbagli di nomi, difetti di punteggiatura, variazioni d'ortografia d'una stessa parola, e così via. Di tutto Descartes si scusa, dando la colpa al compositore, che non sapeva il francese. Ma poichè il compositore ideale di un libro è quello che ignora la lingua, nella quale esso è scritto, essendo allora obbligato a leggere ed a comporre lettera per lettera e sillaba per sillaba, è evidente che la colpa della cattiva edizione è tutta di Descartes, che doveva certo essere un assai mediocre correttore di bozze di stampe. L'edizione del 1637 è integralmente riprodotta nella collezione delle *Oeuvres de Descartes publiées par Charles Adam et Paul Tannery sous les auspices du Ministère de l'Instruction publique* (VI, *Discours de la Méthode et Essais*, Paris, Léopold Cerf, 1902, *Avertissement*, pp. v-XII, pp. 1-515, in-4.°). La ristampa del *Discorso sul Metodo*

va da p. 1 a p. 78 del volume, e di essa ci siamo serviti per la presente traduzione.

Il *Discorso sul Metodo* e i due primi *Saggi* furono tradotti in latino da Stefano de Courcelles, ministro protestante francese in Amsterdam: RENATI DES CARTES | SPECIMINA | PHILOSOPHIAE: | *seu* | *Dissertatio* | *de* | *Methodo* | *Rectè regendae rationis, et veritatis in scientiis* | *investigandae:* | *Dioptrice,* | *et* | *Meteora.* | *Ex Gallico translata, et ab Auctore perlecta, variisque* | *in locis emendata.* | *Amstelodami,* | *Apud Ludovicum Elzevirium.* | *CIƆIƆCXLIV.* | *Cum Privilegiis.* Come si vede, nel frontispizio il nome del traduttore non figura, quello dell'autore, invece, sì. Precede una lettera *Renati Des Cartes Lectori suo,* nella quale egli attesta di aver rivisto e corretto il testo latino, e, almeno pel senso, lo confessa come suo. Questa versione non comprende la *Geometria,* la quale fu tradotta (insieme con le note appostevi da Florimondo de Beaune, seguace di Descartes) e commentata da Franz van Schooten (Leida, Jan Maire, 1649). Ma Descartes, questa volta, non si accollò la responsabilità della versione, che lasciò intera al traduttore (lettera a Mersenne, da Egmond, del 4 aprile 1648), l'opera del quale, nondimeno, non è punto peggiore di quella del de Courcelles. Correggendo la versione di costui, Descartes apportò dei cambiamenti considerevoli al testo francese: correzioni, rimaneggiamenti, addizioni, in assai minor numero nel *Discorso* che nei *Saggi,* i quali, però, essendo estranei e posteriori al testo francese classico, così come questo fu inizialmente redatto e da tutti è citato, sono stati da noi affatto tralasciati.

IV.

Una sera dell'anno 1628 Renato Descartes faceva parte di una conferenza, raccoltasi in casa del nunzio del Papa a Parigi, il cardinale Guidi di Bagno. Un tal sire di Chandoux (che finì male, poichè, convinto di falsa moneta, fu condannato ad essere appiccato in piazza di Grève) espose delle nuove idee filosofiche, che fecero molta impressione sugli astanti. Solo Descartes rimase immobile e silenzioso. Allora il cardinale Pietro de Bérulle, fondatore della Congregazione dell'Oratorio (alla quale apparterrà più tardi il più celebre discepolo francese di Descartes, Nicola Malebranche), che era presente, si rivolse a lui, e l'invitò ad esporre le sue obbiezioni. Descartes s'inchinò in segno d'assenso, e con elegante e semplice facilità provò, per mezzo dello stesso numero di prove, esattamente il contrario di quanto aveva affermato il sire di Chandoux. Il cardinale de Bérulle comprese di trovarsi davanti ad un genio filosofico di prim'ordine; e fattolo venire a sè qualche giorno dopo, volle udirlo da solo a solo, in un privato trattenimento filosofico. Alla fine del quale gli fece un obbligo di coscienza di consacrarsi d'ora in avanti alla riforma della filosofia, poichè, avendo ricevuto da Dio un sì bel talento, gli renderebbe conto strettissimo dell'uso che ne farebbe e dei danni che all'umanità verrebbero dal suo ulteriore silenzio (Baillet, I, pp. 160-6). Il paterno consiglio del cardinale si accordava troppo bene con lo stato d'animo di Descartes in quel momento, perchè non facesse grande impressione sopra di lui, e non gli sembrasse un consiglio ed un avvertimento del cielo. Da nove anni egli veniva esercitandosi continuamente

nel suo metodo e risolvendo con esso le più ardue difficoltà della fisica e della matematica, ed era tempo, omai, che s'accingesse ad affrontare i massimi problemi della filosofia, dai quali un timore eccessivo della loro difficoltà lo aveva tenuto lontano. Ma, per menare a buon fine questo disegno, egli doveva lasciare Parigi e la Francia, e recarsi in un paese, ove potesse essere solo e tranquillo. L'Italia non convenendogli pel clima eccessivamente caldo e per la poca sicurezza personale che offriva, risolvette di stabilirsi in Olanda (*Discorso sul Metodo,* Terza Parte, in fine).

Quando venne in questo paese, Descartes non ancora aveva preso partito in filosofia. Egli non si era affrettato, secondo il mal vezzo di quasi tutti i novatori, ma aveva lasciato al suo spirito il tempo di fortificarsi e d'invigorirsi con una lunga e rigida disciplina mentale. L'8 ottobre del 1628 egli si recava a Dordrecht, a far visita al suo vecchio amico Isacco Beeckmann, che dovè certo mettere a parte dei suoi disegni di riforma filosofica, poichè quegli, annotando nel suo *Diario* la visita di Descartes, scrive: « *Ille vero necdum quicquam scripsit, sed usque ad 33*[h] *aetatis suae annum meditando, eam rem quam quaesivit, perfectius quam reliqui invenisse videtur* », in contrasto a quelli che, pur avendo ingegno di novatori, « *ubi se aliquid invenisse autumant, statim scripturiunt, nec tantum id quod invenere edunt, verum eam occasionem arripientes, nova opera scientiasque ab ovo conscribunt, atque ita suum ingenium, ad plurima perfecte invenienda aptissimum, multitudine laboris non utilis aut novi obruunt* ».

Da Dordrecht Descartes si recò in Amsterdam, ove, dopo un soggiorno di parecchie settimane, se ne andò, per esser più solo e tranquillo, a dirittura fino all'estremità della Frisia orientale, a Franeker, ove dimorò dal

dicembre 1628 alla fine del settembre 1629, essendo di ritorno in Amsterdam ai primi di ottobre del 1629. Per procacciarsi qualche protezione in quel lontano paese, ove era solo ed ignoto, s'inscrisse fra gli studenti dell'Università di Franeker, ove il suo nome figura nella lista alla data del 16 aprile 1629: « *April. 16, Renatus des Cartes, Gallus, Philosophus* ». Del resto, anche di là, quasi dall'estrema punta del mondo civile, egli si manteneva in corrispondenza con gli amici, e, tutto sommato, non se la passava troppo male. In una lettera che più tardi scrisse al padre Mersenne (18 marzo 1630), egli così descrive il suo alloggio di Franeker: « Allora ero a Franeker, alloggiato in un piccolo Castello, che è separato con un fossato dal resto della Città, ove si diceva la Messa in sicurezza ».

Colà, solo, tranquillo, senza distrazioni, egli ebbe tutto l'agio di elaborare la sua Metafisica. Scopo di queste meditazioni era di costruire quel tanto di Metafisica, che gli sembrasse necessario e sufficiente per le sue speculazioni ed esperienze fisiche. Poichè Descartes aveva sete di concretezza e di realtà, e scopo ultimo e finale del suo pensiero era di poter giungere un giorno, per mezzo della scienza, ad asservire il mondo e la natura ai fini dell'uomo. Spirito eminentemente sistematico, egli reputava una Metafisica base indispensabile di una Fisica solida e rigorosa; ma, per questo appunto, credeva che quella avesse esaurito per intero il suo cómpito, quando fosse riuscita a dare a questa un saldo fondamento, e reputava tempo perduto quello che si spendesse nelle speculazioni filosofiche, al di là di quei limiti e per amore della Metafisica stessa. In una lettera alla principessa Elisabetta, egli le confidava di aver consacrato alla Metafisica solo pochissime ore in tutta la sua vita (lettera del 28 giugno 1643, da Egmond du

Hoef); e più tardi, in un trattenimento familiare con il giovane Burman, suo amico e commensale, gli consigliava di non far troppa metafisica, che gli sarebbe stata più dannosa che utile (cfr. la relazione di una conversazione filosofica tra Descartes e Burman, tenuta in Egmond, il 16 aprile 1648, in *Oeuvres de Descartes*, pubblicate da C. Adam e P. Tannery, V, p. 165).

E come la Metafisica ha lo scopo di metter fuori dubbio le verità della Matematica, e questa, di fornire alla Fisica il più sicuro e prezioso strumento, così la Fisica (la Fisica teoretica, cioè) non è già scopo a sè stessa, ma trae il pregio e il valor suo dalla possibilità, che essa offre, di ottenere per suo mezzo una Meccanica, una Medicina ed una Morale precise e rigorose. Se queste tre scienze applicate (per usare una frase assai comune ed efficace, benchè erronea) traggono, quindi, da quelle tre scienze pure la loro verità, sono esse che, in cambio, forniscono loro calore, interesse e praticità. Perciò, nel suo immane lavoro ricostruttivo dell'intero sistema del sapere, Descartes non si attarda a far della Metafisica pura, nè della pura Matematica o Fisica, ma di Metafisica costruisce quel tanto che gli serve per salvare definitivamente dalle strette dello scetticismo le verità della Matematica, e di questa, quel tanto che gli basta per la Fisica, e di questa, quello che gli occorre per giungere al saldo terreno della Meccanica, della Medicina e della Morale, che sono lo scopo ultimo e definitivo di tutto il suo lavoro intellettuale. E però, chiudendosi nell'eremitaggio di Franeker a speculare di filosofia, egli non ebbe altro scopo che di preparare i fondamenti per la sua Fisica, che intendeva pubblicare prima della Metafisica. Che se le cose andarono proprio al contrario, fu solo la condanna di Galileo Galilei a fargli mutar parere.

I nove mesi del soggiorno a Franeker, dal novembre o dicembre 1628 alla fine del settembre 1629, furono impiegati a scrivere « un trattatello di metafisica ». Ma è da presumere che fosse più propriamente durante l'inverno che si venne formando nella sua mente il sistema, che sarà poi il contenuto delle *Meditazioni*. Numerose tracce restano nell'opera, così come ci è pervenuta, del tempo della sua prima redazione. Egli si rappresenta seduto accanto al fuoco, vestito d'una veste da camera, con della carta tra le mani, in atto di meditare *(Prima Meditazione)*. Se guarda giù dalla finestra, non vede che cappelli e mantelli, che si muovono e passeggiano, e sotto dei quali si rannicchiano uomini freddolosi. Tra le mani ha un pezzo di cera, estratto proprio allora dall'alveare, che non ancora ha perduto la dolcezza del miele che conteneva, e ritiene tuttavia qualcosa dell'odore dei fiori, dai quali è stato raccolto *(Seconda Meditazione)*: ora, la raccolta del miele in campagna si fa proprio alla fine dell'autunno, e Descartes aveva, senza dubbio, un alveare nel suo giardino. Sembra, dunque, che l'inverno fosse per lui la stagione del più intenso e geniale lavorio intellettuale, come per altri la primavera o l'estate.

V.

Il « trattatello di metafisica » del 1628-29, come gli scritti che lo avevano preceduto, restò per lungo tempo ancora inedito, finchè nel novembre del 1639 fu ripreso per una definitiva redazione, e condotto a termine nel marzo del 1640. (Le allusioni alla stagione invernale, rilevate di sopra, si riferirebbero forse all'inverno del 1639-40, epoca di rimaneggiamento e di rielaborazione, anzichè a quello di dieci anni avanti, che fu il tempo

della prima composizione?) Descartes risiedeva allora presso Harlem, nel villaggio di Santpoort, donde, scrivendo a Mersenne in data dell'11 marzo 1640, gli annunziava: « Io non farò punto stampare il mio Saggio di Metafisica prima di essere a Leida, dove penso di andare fra cinque o sei settimane ». Lo scritto, rivolgendosi ai dotti, era, non più in francese, come il *Discorso sul Metodo* e i *Saggi*, ma in latino. E sebbene Descartes scrivesse in questa lingua con vigore, sobrietà ed eleganza, pure credè opportuno far rivedere il libro a due professori dell'università di Utrecht, suoi amici: Regius ed Aemilius, che vi corressero qualche errore di latinità (lettera di Descartes a Regius, da Leida, del 24 maggio 1640), non senza, per altro, lasciarvene degli altri, che correggerà più tardi Mersenne. Ma Descartes desiderava anzitutto il parere dei teologi sull'opera sua, e si rivolse perciò a due preti cattolici di Harlem, Bannius e Bloemaert, i quali lo misero in relazione col loro collega Johan de Kater, curato della parrocchia di San Lorenzo in Alkmaar (cfr. pp. $163\text{-}4_n$ di questo volume). Le obbiezioni di Caterus, seguite dalle risposte di Descartes, accompagnarono in Francia il manoscritto delle *Meditazioni,* inviato a Mersenne per la stampa.

Perchè Descartes si era deciso a pubblicare la sua Metafisica prima della Fisica generale, contrariamente al suo disegno primitivo? Fu la condanna di Galileo Galilei a fargli mutar parere. Egli temette per la sua Fisica, se pubblicata da sola per la prima, una sorte eguale a quella dei *Dialoghi dei due massimi sistemi,* sorte, che sarebbe forse scongiurata, se quella fosse preceduta da una Metafisica teologicamente e filosoficamente inoppugnabile, e di cui la Fisica si rivelasse, poi, legittima conseguenza. Ciò appar chiaro da una lettera di Descartes a Mersenne, da Leida, in data del

28 gennaio 1641: « vi dirò, tra noi, che queste sei Meditazioni contengono tutti i fondamenti della mia Fisica. Ma non bisogna dirlo, se vi piace; poichè quelli che favoriscono Aristotile farebbero forse più difficoltà di approvarle; e spero che quelli che le leggeranno s'abitueranno insensibilmente ai miei principii, e ne riconosceranno la veritá, prima d'accorgersi che essi distruggono quelli d'Aristotile ».

Anche questa volta le trattative e le pratiche per la pubblicazione del volume furono estremamente laboriose. Il disegno di Descartes era, dapprima, di pubblicare il libro in dieci o quindici esemplari, per inviarli ad altrettanti dei principali teologi ed attenderne il giudizio (lettera ad Huygens, da Leida, del luglio 1640). Ma, in appresso, abbandonò quest'idea, per paura che, stampato, il volume avesse a cadere tra le mani dei falsi teologi e dei Gesuiti, prima di aver ottenuto l'approvazione di alcuni Dottori e, possibilmente, della Sorbona. A tal fine, avendo pensato di fare un viaggio in Francia nell'estate del 1640, si proponeva di portar seco un ristretto numero di esemplari del libro, dopo di averlo fatto pubblicare poco tempo prima di partire, per paura che il libraio non gliene tirasse qualche copia in più, e la mettesse segretamente in circolazione. Ma poichè l'estate del 1640 era omai avanzata, senza che egli si fosse risoluto a intraprendere quel viaggio, così, ove fosse costretto a rinunciarvi, farebbe stampare il volume in piccolissimo numero di copie, e ne invierebbe dieci o dodici esemplari a Mersenne, perchè li facesse vedere solo ai Teologi più capaci e meno infatuati dei pregiudizi della Scuola (lettera a Mersenne, del 30 luglio 1640, da Leida).

Alla fine, avendo compreso che, malgrado tutti gli sforzi per tenerlo segreto, il libro si sarebbe diffuso lo

stesso, sia perchè coloro che ne avessero avuto diretta comunicazione lo avrebbero passato agli altri, sia perchè il libraio ne tirerebbe di soppiatto altre copie da mettere in circolazione, s'accorse che meglio era di stamparlo subito pubblicamente. Quindi pensava d'inviare il manoscritto a Mersenne, perchè questi lo facesse vedere a quattro o cinque teologi e filosofi di grido, tra cui il P. Gibieuf, cercasse di averne l'approvazione, poi lo stampasse dedicandolo ai signori della Sorbona, e vedesse d'ottenere l'approvazione di questa celebrata Facoltà teologica (lettera a Mersenne, da Leida, del 30 settembre 1640). Egli si rivolgeva alla Sorbona, piuttosto che ad altro collegio teologico, sia per la fama mondiale, che ne circondava il nome da secoli, sia perchè ne conosceva personalmente uno dei componenti, il P. Gibieuf, sia perchè, il gesuita P. Bourdin (futuro autore delle Settime Obbiezioni) avendo attaccato la *Diottrica* al collegio di Clermont in tesi di fine d'anno nel luglio 1639, Descartes immaginò che l'intera compagnia di Gesù fosse solidale con lui per fargli la guerra (lettere da Leida a Mersenne del 22 luglio 1640, al P. Hayneuve, rettore del collegio di Clermont, del 22 luglio 1640, a Huygens del luglio 1640, a Mersenne pel P. Bourdin del 29 luglio 1640, a Mersenne il 30 luglio, il 30 settembre e l'11 novembre 1640).

Finalmente l'11 novembre 1640 Descartes inviava a Mersenne, per l'intermediario di Huygens, il manoscritto delle *Meditazioni* con le Prime Obbiezioni e Risposte. Il libro portava il nome dell'autore, ma era senza titolo, lasciando Descartes a Mersenne la cura di mettervelo. Egli, però, pensava d'intitolarlo: *Meditationes de prima Philosophia*, « poichè non vi tratto solo di Dio e dell'Anima, ma in generale di tutte le prime cose che si possono conoscere filosofando per ordine ».

E non lo pubblicava anonimo, poichè « il mio nome è conosciuto da tanta gente che, se non lo volessi mettere qui, si crederebbe che io v'intendessi qualche finezza, e lo facessi più per vanità che per modestia ». Le istruzioni erano di far vedere il trattato al P. Gibieuf e ad altri due o tre amici ed ottenerne il parere, poi procedere alla pubblicazione del libro. Pubblicatolo, presentarlo alla Sorbona, accompagnato dalla lettera manoscritta ai signori Decano e Dottori di quella Facoltà, e distribuirne tante copie, quanti fossero gli esaminatori, o, meglio, darne una copia a ciascun Dottore. Poi fare stampare a capo del libro la lettera ai signori della Sorbona e il loro giudizio (lettera a Mersenne, da Leida, dell'11 novembre 1640). Attendendo, Descartes raddoppiò di precauzioni e di diffidenza. Un ministro protestante, Colvius, gli chiedeva comunicazione della sua metafisica, e Descartes rispondeva di non potergliela inviare, non avendo presso di sè che una brutta copia, sì piena di cancellature, da non potersi in nessun modo mandare. Gl'invierebbe, in cambio, il volume, appena fosse pubblicato (da Leida, novembre 1640). Qualche tempo dopo, Huygens insinuando che il parere d'un teologo protestante starebbe bene accanto a quello del cattolico Caterus, e proponendo per quest'ufficio il nome del suo parente Gaspare van Baerle (lettera dal campo di Offelen, del 17 luglio 1641), Descartes non rispose neppure a questa timida *avance*.

Intanto il P. Mersenne, con l'usato zelo verso l'amico, si dava un gran da fare a Parigi per ottenere l'approvazione della Sorbona e raccogliere critiche ed obbiezioni alle *Meditazioni*. La storia delle singole obbiezioni e risposte si leggerà con maggior agio e profitto nelle note della presente traduzione, apposte a principio di ciascuna di esse. Qui basti dire che Mersenne rimise

una copia delle *Meditazioni* al P. Gibieuf, il quale, per scrupolo di coscienza, volle prima consultare il superiore della Congregazione dell'Oratorio, cui apparteneva: il P. de Condren (lettera da Leida a Mersenne, del 31 dicembre 1640), e dapprima non fece obbiezioni, forse perchè non trovò nulla da obbiettare. Non tutti coloro cui fu inviato il manoscritto della nuova opera di Descartes risposero con delle obbiezioni: così, per esempio, il P. Gibieuf in un primo momento e il matematico Stefano Fermat, residente a Tolosa. Quando Descartes seppe che Mersenne, per eccesso di zelo, aveva inviato il manoscritto in esame anche a costui, si stizzì non poco, e scrisse all'amico: « tra noi, io credo il signor Fermat uno dei meno capaci di farvi delle buone obbiezioni; io credo che egli sa di Matematica, ma in Filosofia ho sempre notato che ragionava male » (lettera à Mersenne, da Leida, del 4 marzo 1641). Ma, per buona fortuna, Fermat, che ne aveva avuto abbastanza dell'aspra polemica sostenuta con Descartes nell'anno 1637-38 relativamente alla *Diottrica*, non rispose.

Nè tutte le obbiezioni, che furono inviate, sia direttamente, sia indirettamente, a Descartes, furono poi comprese nel corpo delle *Meditazioni*. Ne rimasero escluse: quelle di un ignoto, esposte in una lettera latina a Mersenne per Descartes, da Parigi, in data del 19 maggio 1641, cui Descartes rispose con due lettere in francese, da Endegeest, a Mersenne, in data del 16 giugno e del luglio 1641; — quelle di un ignoto a Descartes, da Parigi, inviategli nel luglio 1641, in latino. Sono osservazioni alle Quinte Risposte, nelle quali l'autore si dà il nome d'*Hyperaspistes* (ultimo campione), e così è chiamato da Descartes nella sua lettera di risposta. Era costui un amico e seguace di Pietro Gassend, risiedeva a Parigi, frequentava l'ospedale dei Quinze-Vingts, e vi

faceva delle osservazioni, che egli riporta, su di un cieco. Descartes gli rispose a lungo, in latino, da Endegeest, nell'agosto del 1641, ma la sua risposta fu inviata troppo tardi per essere stampata, la stampa essendo già terminata il 28 agosto 1641. La sua lettera fu mandata certamente a Mersenne, perchè questi la comunicasse ad *Hyperaspistes*; — quelle del P. Gibieuf, anch'esse troppo tardive per essere pubblicate (forse il buon padre ne aveva a bella posta ritardato l'invio), cui Descartes s'affrettò a rispondere con lettera da Endegeest, del 19 gennaio 1642; — quelle di un certo Huebner, da Londra, espresse in una lettera del 19-29 agosto 1641 a Mersenne; — quelle di un tal Jean Durel (o Du Relle), religioso Minimo (come Mersenne) della provincia di Lione, in una lettera del 26 febbraio 1642 a Mersenne, delle quali Descartes tocca in una lettera a Mersenne del marzo 1642, da Endegeest; ed altre ancora. Di tutte queste si troveranno notizie, cenni ed estratti in un'*Appendice*, che chiuderà la nostra traduzione delle *Meditazioni*, e che darà conto anche di quella parte della polemica ad esse relativa, che non fu inclusa nella definitiva composizione del volume. Il quale, così, si trova a comprendere solo una parte (e, a dir vero, la maggiore e migliore) della polemica, che si accese intorno a quel capolavoro filosofico.

Mentre che il libro si diffondeva con estrema rapidità, e le obbiezioni piovevano da tutte le parti, il P. Gibieuf e il P. Mersenne facevano di tutto per ottenergli l'approvazione della Sorbona. Ma i loro sforzi a nulla valsero, e la sospirata approvazione non venne (lettera da Endegeest a Mersenne, del 23 giugno 1641, e all'abate de Launay [?], del 22 luglio 1641 [?]). Per un momento Descartes sperò nell'intervento di Madama la Duchessa d'Aiguillon, nipote di Richelieu, che già s'era interes-

sata nel 1637 al *Discorso del Metodo* (lettera a Mersenne, da Endegeest, del 23 giugno 1641), ma neppur di questo se ne fece nulla.

Frattanto si era giunti al luglio del 1641, e la stampa del volume non era terminata ancora. Mersenne aveva scelto come editore Michele Soly, al nome del quale fu il 2 agosto 1641 trasportato il privilegio concesso a Jan Maire nel 1637. Le bozze le correggeva Mersenne a Parigi, contentandosi di tanto in tanto di chiedere a Descartes delle correzioni o modificazioni, talvolta pel senso, più spesso per la lingua. Testo per la stampa era, non l'autografo di Descartes, che era rimasto presso di lui, ma una copia (lettera a Colvius da Leida, del novembre 1640). L'opera, originariamente un po' smilza, si era più che quintuplicata con tutte le obbiezioni e risposte, che le erano cresciute d'intorno dal dicembre 1640 in poi, ma il titolo, anche a stampa avanzata del libro, restava ancora incerto. Il 18 marzo 1641, infatti, Descartes scriveva da Leida a Mersenne: « Io vi lascio la cura di tutti i titoli della mia Metafisica; poichè voi ne sarete, se vi piace, il padrino. E per le obbiezioni, è ottima cosa chiamarle *prime obbiezioni, seconde obbiezioni, ecc.*, e dopo, di mettere *Responsio ad obiectiones*, piuttosto che *Solutiones obiectionum*, per lasciar giudicare al lettore se le mie risposte ne contengono le soluzioni o no. Poichè bisogna lasciar mettere *Solutiones* a quelli che non ne dànno che false; così come ordinariamente sono quelli che non son nobili, che si vantano maggiormente di esserlo ». Come parola d'ordine del titolo, al termine *Disputationes*, troppo scolastico e pedantesco, preferiva quello, più semplice e modesto, di *Meditationes*.

Il volume si terminò di stampare il 28 agosto 1641, ed ebbe il frontespizio seguente: *Renati* | DES-CARTES, |

MEDITATIONES | DE PRIMA | PHILOSOPHIA, | *in qua Dei existentia* | *et animae immortalitas* | *demonstratur.* | *Parisiis,* | *Apud Michaelem Soly, viâ Iacobeâ, sub* | *signo Phoenicis.* | *MDCXLI.* | *Cum Privilegio, et Approbatione Doctorum.* Alla fine del volume trovasi un *Extraict du Privilege du Roy,* ma l'approvazione dei Dottori, annunciata nel frontespizio, manca. Apre il libro una lettera dell'autore: *Sapientissimis Clarissimisque Viris Sacrae Facultatis Theologiae Parisiensis Decano et Doctoribus, Renatus Des-Cartes S. D.* Seguono la *Praefatio ad Lectorem* e l'*Index,* non numerati. Poi un piano o vista d'assieme o riassunto delle sei *Meditazioni: Synopsis,* con la quale comincia la paginazione (pp. 1-7); poi, il testo delle *Meditazioni* (pp. 7-116). Le *Obbiezioni e Risposte* giungono sino alle Seste inclusivamente, ed occupano il resto del volume (pp. 117-602). Sono in tutto 602 pagine, più 20 non numerate a principio, in 8.°

VI.

Descartes aveva chiesto dapprima per sè trenta esemplari da distribuire agli amici (lettera a Mersenne, da Leida, dell'11 novembre 1640), ma tre mesi interi passarono dalla fine d'agosto del 1641, senza che nè egli, nè alcun libraio dell'Olanda ricevessero copia del volume. Infastidito, prese allora la risoluzione radicale di far fare una seconda edizione, anche per prevenire qualche libraio olandese, che si preparava a farne lui una per suo conto. A tal uopo si accordò con gli Elzevier, a patto che, per un ultimo riguardo verso Soly, non mandassero copie della loro edizione in Francia, benchè quegli, ancora alla data del 17 novembre 1641, non avesse inviato neppure un esemplare delle *Meditazioni*

nè all'autore, nè a Jan Maire. Intanto, fino a che la seconda edizione non fosse pronta, Descartes avvertiva Soly che avrebbe potuto ancora inviare un centinaio di esemplari in Olanda per la vendita (lettere da Endegeest a Regius, del novembre 1641 ed a Mersenne, del 17 novembre 1641). Ma al 19 gennaio 1642 Descartes non aveva nulla ancora ricevuto da Soly, e, indignato, scriveva a Mersenne protestando e minacciando di togliere il privilegio al libraio pertinacemente recalcitrante.

Intanto la seconda edizione si veniva alacremente preparando dagli Elzevier in Amsterdam, poco lungi da Endegeest, ove Descartes abitò per tutto l'anno 1642, e fu corretta e riveduta assai probabilmente dall'autore stesso. Essa fu oggetto di abboccamenti di Luigi Elzevier e di Descartes in Harlem, in casa del curato Bannius (Adam, *Vie et Oeuvres de Descartes,* p. 304), ed apparve finalmente ai primi di maggio del 1642. Huygens l'aveva tra le mani durante un viaggio di andata e ritorno, che egli fece dall'Aia ad Amsterdam, dal 19 al 23 maggio 1642, e si divertì « deliziosamente » a leggere le aggiunte fattevi da Descartes (lettera di Huygens a Descartes, dall'Aia [?], del 26 maggio 1642). Quali sieno queste aggiunte, risulta dalle note bibliografiche del libro: *Renati* | DES-CARTES, | MEDITATIONES | DE PRIMA | PHILOSOPHIA, | *In quibus Dei existentia, et animae* | *humanae à corpore distinctio,* | *demonstrantur.* | *His adjunctae sunt variae objectiones docto* | *rum virorum in istas de Deo et anima* | *demonstrationes;* | *Cum Responsionibus Authoris.* | *Secunda editio septimis objectionibus antehac* | *non visis aucta.* | *Amstelodami,* | *Apud Ludovicum Elzevirium. 1642.* | — in 12.°

Sul frontespizio nessun cenno più nè di approvazione, nè di privilegio. Il contenuto è proprio lo stesso della prima edizione, e nello stesso ordine, e solo manca

l'*Index*. Vien prima l'*Epistola*, seguono poi la *Praefatio*, la *Synopsis*, con la quale comincia la paginazione (pp. 1-6), e le *Meditationes* (pp. 7-95). Chiudono il volume le *Obbiezioni* e *Risposte* fino alle VI inclusivamente, da p. 96 a p. 496. Al seguito di questo primo volume, e riunito con esso, ne viene un altro, con frontespizio particolare: *Objectiones septimae* | *In* | *Meditationes* | *De prima Philosophia cum* | *notis Authoris.* | *Amstelodami,* | *Apud Ludovicum Elzevirium, 1642.* | *Cum Authoris consensu.* | , con paginazione a parte (pp. 1-138, contando come pp. 1-2 il frontespizio ed il suo verso). Sono le obbiezioni del gesuita Bourdin, professore del collegio di Clermont a Parigi, con le risposte di Descartes composte dopo il gennaio 1642, le quali, anzichè venir dopo le obbiezioni, sono intercalate ad esse. Segue loro un nuovo scritto: *Admodum Reverendo Patri* | PATRI DINET | *Societatis Jesu* | *Praeposito provinciali per* | *Franciam,* | *Renatus Des Cartes S. D.*, stampato in caratteri più grandi del testo precedente, da p. 139 a p. 212. È una lunga lettera, composta tra il marzo e il maggio del 1642, nella quale Descartes racconta a questo influente religioso la storia delle sue brighe col P. Bourdin e con Gisberto Voët, ministro e teologo protestante dell'università di Utrecht e suo acerrimo nemico.

Il titolo della seconda edizione è sensibilmente diverso da quello della prima: questa indicava come argomento del libro la dimostrazione dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima. Ma gli autori delle *Seconde Obbiezioni* e, prima di essi, Mersenne (lettera del 24 dicembre 1640) fecero osservare a Descartes che nelle *Meditazioni*, dell'immortalità dell'anima, non si diceva nemmeno una parola. Egli convenne della giustezza di quest'osservazione nella *Risposta alle Seconde Obbiezioni,* ma non credè opportuno modificare il titolo, per

non disgustare la Sorbona, di cui sperava d'ottenere l'approvazione. Ma per la seconda edizione questa precauzione divenne inutile, e Descartes non ebbe scrupolo di modificare il titolo, sostituendo ad *animae immortalitas*, *animae humanae a corpore distinctio.* L'edizione del 1642 si distingue da quella del 1641, oltre che per le già citate aggiunte, anche perchè comprende un lungo passo sull'Eucaristia, che chiude le *Risposte alle Quarte Obbiezioni.* Inviato nel 1641 a Mersenne in risposta alle Obbiezioni d'Arnauld, quegli giudicò prudente d'ometterlo, per non pregiudicare il conseguimento dell'approvazione della Sorbona, ma Descartes lo volle ristabilito nella seconda edizione (cfr. pp. 329-31 n. del presente volume). Per tutte queste ragioni, il testo latino delle *Meditazioni* del 1642 deve far legge, ed essere considerato come l'espressione definitiva del pensiero di Descartes.

Tuttavia, a quella del 1642, altre edizioni delle *Meditazioni* seguirono, cui però l'Autore rimase perfettamente estraneo, e che presentano notevoli divergenze dalla seconda. Nel 1644 Samuele Sorbière, amico di Gassend, stabilito in Olanda, pubblicò le Quinte Obbiezioni di Pietro Gassend, le Risposte di Descartes e le lunghissime Repliche o Istanze di Gassend a queste Risposte in un solo volume, col titolo di PETRI GASSENDI | DISQUISITIO | METAPHYSICA. | *Seu* | *Dubitationes* | *et Instantiae:* | *adversus* | *Renati Cartesii* | *Metaphysicam et Responsa:* in 4.°, di pp. 319, più 14 non numerate. Alla fine del volume, per comodità del lettore, segue il testo delle *Meditazioni*, con paginazione a parte, di pp. 48, il bottello contando per pp. 1-2: RENATI | DES-CARTES | MEDITATIONES | DE PRIMA | PHILOSOPHIA, | *In quibus Dei existentia, et Animae humanae a cor* | *pore distinctio, demonstrantur.* | (*Amstelo-*

dami, | *Apud Joannem Blaev,* | *CIƆIƆCXLIV.*) Quest'edizione, benchè pubblicata vivente Descartes, non fu però nè voluta, nè approvata, nè rivista da lui, e non ha nessuna importanza bibliografica.

Gli Elzeviri d'Amsterdam pubblicarono altre cinque edizioni latine delle *Meditazioni*, oltre quella del 1642. Questa era in 12.°, quelle furono tutte in 4.° Furono stampate negli anni 1650, 1654, 1663, 1670, 1678. Il titolo è lo stesso di quella del 1642, e v'è solo questa differenza: che l'edizione del 1650 porta la menzione: EDITIO TERTIA, e le altre, invece, EDITIO ULTIMA. Furono tutte pubblicate in Amsterdam, quelle del 1650 e 1654 da Luigi Elzevier, quella del 1663 da Luigi e Daniele Elzevier, quelle del 1670 e 1678 dal solo Daniele. Sul frontespizio portano: *Editio ultima* (quella del 1650, invece: *Editio tertia*) *prioribus auctior et emendatior*. Tutte e cinque hanno la stessa paginazione: sei foglietti preliminari, poi 191 pagine per la prima parte (comprendente il testo delle *Meditazioni* e le *Prime, Seconde, Terze, Quarte* e *Seste Obbiezioni* e *Risposte*). Chiude la prima parte, estendendosi da p. 169 a p. 191, uno scritto di Descartes, già pubblicato a parte nel 1648 da Luigi Elzevier: *Renati Des Cartes, Notae in programma quoddam, sub finem anni 1647, in Belgio editum*, etc., contenente la polemica contro il suo antico discepolo Enrico de Roy o Regius. Tra le *Quarte* e le *Seste Obbiezioni*, invece delle *Quinte Obbiezioni* di Gassend, che Descartes, fieramente irritato contro costui — come vedremo meglio appresso —, voleva espulse dal corpo delle *Meditazioni*, si trova la traduzione latina di due nuovi scritti, inseriti nella traduzione francese delle *Meditazioni* del 1647: l'*Avvertenza* di Descartes sulle Obbiezioni di Gassend e la *Lettera* a *Clerselier* in risposta ad alcune delle Istanze contenute

nella *Disquisitio Metaphysica*. Non volendo però gli Elzeviri che il lettore fosse privato delle *Quinte Obbiezioni* di Gassend e delle *Risposte* relative di Descartes, le confinarono in un'*Appendix*, comprendente 164 pagine numerate a parte, e che risultò composta delle *Quinte* e *Settime Obbiezioni* e *Risposte* e della *Lettera al R. P. Dinet*. Il curioso si è che nell'edizione del 1650 quest'*Appendix* porta la data del 1649. Chiude il volume uno scritto di Descartes, già stampato separatamente da Luigi Elzevier in Amsterdam nel 1643, e che non si trova, quindi, nell'edizione del 1642: *Epistola ad Celeberrimum Virum Gisbertum Voëtium*, virulenta risposta di Descartes a due scritti di questo suo acerrimo nemico, di cui uno (l'*Admiranda Methodus sive Philosophia Cartesiana*) direttamente rivolto contro di lui. Tanto le *Notae in Programma quoddam*, quanto la *Lettera al P. Dinet* e l'*Epistola* contro Gisberto Voët non hanno che un debole legame col testo delle *Meditazioni*, e furono comprese nel volume solo per accrescere la mole di questo, che, essendo ora, non più in dodicesimo, ma in quarto, senza quelle aggiunte sarebbe risultato un po' smilzo. Alle edizioni degli Elzevier seguirono, composte nella stessa precisa maniera, quelle dei Blaev di Amsterdam, pubblicate negli anni 1685, 1698, e così via.

Il testo latino delle *Meditazioni* è stato recentemente ristampato dai curatori della edizione nazionale delle opere di Descartes: Carlo Adam e Paolo Tannery. Essi si sono fedelmente attenuti all'edizione del 1642, introducendovi soltanto, per comodità dei lettori, dei frequenti punti e da capo, che in quella mancavano quasi del tutto. Le obbiezioni di Gassend sono al loro posto, tra le *Quarte* e le *Seste Obbiezioni*, e v'è aggiunta la tavola delle materie della *Disquisitio Meta-*

physica, con brani proemiali di questo libro: seguono le *Seste* e *Settime Obbiezioni* e *Risposte*, e finalmente la lettera al P. Dinet (*Oeuvres de Descartes publiées par Charles Adam et Paul Tannery;* VII: *Meditationes de prima Philosophia*, Paris, Cerf, 1904; *Avertissement*, pp. V-XVIII; Frontespizii delle tre prime edizioni, pp. XIX-XXIV; pp. 612, in 4.°).

VII.

Descartes, che aveva una concezione aristocratica della scienza e della filosofia, le quali, secondo lui, sono riserbate agli spiriti più forti e robusti, e interdette agl'intelletti deboli, che debbono restarsene contenti agl'insegnamenti della fede, volle scrivere in latino le sue *Meditazioni*, perchè, cominciando queste dal mettere tutto in dubbio, le giudicava estremamente pericolose agli spiriti deboli e non rafforzati dalla cultura (*Risposte alle Quarte Obbiezioni: Risposta alle cose che possono arrestare i Teologi*, a principio). Ma quando trovò chi le tradusse in volgare, egli — prudentissimo nel pubblicare le sue cose, ma, pubblicate che le avesse, acre e risoluto sostenitore di quelle — non si oppose a che si stampasse quella traduzione. L'aveva fatta per suo piacere particolare Luigi Carlo di Alberto, duca di Luynes (1621-1690), che anch'egli, come tanti signori del suo tempo, si dilettava, o fingeva dilettarsi — seguendo la moda —, di discussioni filosofiche e teologiche. Poco tempo dopo di lui, Clerselier (1614-1694) intraprese la traduzione anche delle *Obbiezioni* e *Risposte*. Descartes prese visione di queste due traduzioni al tempo del suo viaggio in Francia nel 1644. Il duca aveva iniziato la sua traduzione del testo delle *Meditazioni* nel 1642, e alla venuta di Descartes in Francia

l'aveva già da tempo finita. Scrivendo all'abate Picot da Chavagne en Sucé l'11 settembre 1644, Descartes gli diceva di non aver trovato ancora il tempo, dopo la sua partenza da Parigi, di leggere la traduzione del duca di Luynes, che aveva portata seco nell'intento di farsene una piacevole occupazione durante il corso del viaggio (Baillet, II, p. 220).

Clerselier, invece, all'arrivo di Descartes in Francia non ancora aveva finito l'opera sua, ma era arrivato solo alle *Quarte Obbiezioni*. Descartes lo pregò di omettere la traduzione delle *Quinte Obbiezioni*, poichè Pietro Gassend, autore di esse, si era vivamente dispiaciuto quando erano apparse nel testo latino del 1641, come se fossero state stampate contro sua voglia, mentre, al contrario, il P. Mersenne gliene comunicava i fogli man mano che uscivano, per consiglio di Descartes (Baillet, II, p. 280). Adunque, allorquando questi, nel 1645, rivide la traduzione del duca di Luynes e di Clerselier, non ebbe occasione di rivedere quella delle *Quinte Obbiezioni* e *Risposte*, ma dalle *Quarte* passò direttamente alle *Seste*. Nella sua revisione egli introdusse qualche rimaneggiamento e correzione, ma lasciò lo stile della traduzione tal quale, essendone rimasto soddisfatto. Pertanto Baillet giudica che la versione francese delle *Meditazioni*, rappresentando l'espressione ultima e definitiva del pensiero cartesiano, dev'essere preferita al testo latino (Baillet, II, pp. 171-3).

Tuttavia, Clerselier, dolente che il lettore francese non dovesse aver conoscenza delle *Quinte Obbiezioni* e *Risposte*, le tradusse lo stesso, e impetrò da Descartes il permesso di stamparle, incaricandosi lui di ottenere l'assenso di Gassend alla pubblicazione. Descartes annuì, l'assenso di Gassend venne, e le *Quinte Obbiezioni* presero posto alla fine del volume, dopo le *Seste*. Nel

frattempo Gassend pubblicava la sua *Disquisitio Metaphysica*, contenente, come s'è visto, oltre la ristampa delle *Quinte Obbiezioni* e *Risposte*, le sue nuove repliche a queste. Descartes, *more solito*, non ebbe pazienza di leggere il libro per intero, ma ne prese conoscenza da un sunto, che gliene fecero gli amici, e vi replicò con lettera in francese a Clerselier, del 12 gennaio 1646. La *Disquisitio* gassendiana fu trovata troppo lunga per essere compresa nella traduzione di Clerselier, ma, in cambio, la replica di Descartes era sì breve, che quegli la comprese nel volume della sua traduzione, come pezzo finale. Tutte queste trattative si svolsero tra il 1645 e il principio del 1646 (Baillet, II, p. 280).

Ai primi del 1647 uscì il volume della traduzione delle *Meditazioni*, che risultò composto così: tra le *Quarte* e le *Seste Obbiezioni* e *Risposte* mancano le *Quinte*, e al loro posto c'è un'*Avvertenza dell'Autore riguardo alle Quinte Obbiezioni*, dopo della quale vengono le *Seste Obbiezioni* e *Risposte*. Chiudono il volume le *Quinte Obbiezioni* e *Risposte*, precedute da un *Avvertimento del traduttore* e seguite dalla *Lettera* di Descartes a Clerselier, contenente la replica alla *Disquisitio Metaphysica*. Ma la traduzione delle *Quinte Obbiezioni* e *Risposte* non fu nè approvata, nè rivista da Descartes, ed è opera esclusiva di Clerselier. Fu rivista, invece, da lui quella delle *Seste Obbiezioni* e *Risposte*. La stampa della traduzione fu voluta dallo stesso Descartes, a ciò incoraggiato dal buon successo delle sue opere latine in Francia. E poichè gli Elzeviri mostravano poca premura per le sue cose, egli si accordò con Clerselier per far pubblicare a Parigi la traduzione delle *Meditazioni* (Baillet, II, p. 265), probabilmente anche per isgravarsi della correzione delle bozze di stampa e della distribuzione delle copie agli amici, che addossò

a Clerselier, senza curarsi di farne dare da sua parte ad altre persone che a tre nipoti religiose, di cui due dimoravano in Bretagna e la terza a Poitiers, stando a quel che dice Baillet (II, p. 324), quando, invece, risulta che Descartes aveva ben quattro nipoti monache, e tutte in Bretagna, due figlie del fratello Pietro, e due di sua sorella Giovanna, maritata a Pietro Rogier du Crévy. Il libro fu così intitolato: *Les* | MEDITATIONS | METAPHYSIQUES | DE RENÉ DES-CARTES | *touchant la Premiere Philosophie,* | *dans lesquelles l'existence de Dieu, et la distinction rèelle entre* | *l'ame et le corps de l'homme, sont demonstrèes.* | *Traduites du Latin de l'Auteur par M*r *le D*[*uc*]. *D*[*e*]. *L*[*uy*]. *N*[*e*]. *S.* | *Et les Objections faites contre ces Meditations par diverses* | *personnes très-doctes, avec les rèponses de l'Auteur.* | *Traduites par M*r *C*[*lerse*]. *L*[*ie*]. *R.* | *A Paris,* | *Chez la Veuve Jean Camusat,* | *et* | *Pierre Le Petit, Imprimeur ordinaire du Roy,* | *ruë S. Jacques, à la Toyson d'Or.* | *MDCXLVII.* | *Avec Privilege du Roy.*

La traduzione delle *Meditazioni* ebbe una seconda edizione nel 1661 a cura di Clerselier, la quale presenta notevoli divergenze da quella del 1647. Ristampando il volume, infatti, Clerselier corresse e la sua traduzione delle *Obbiezioni* e *Risposte* e la traduzione delle *Meditazioni,* fatta dal duca di Luynes. Ma queste correzioni non furono nè volute, nè viste, nè approvate da Descartes, il quale era già morto da un pezzo. I testi di questa seconda edizione sono gli stessi della prima, e disposti nel medesimo ordine, ma v'è in più la versione della *Lettera* al P. Dinet e delle *Settime Obbiezioni* e *Risposte.* Anche queste due nuove versioni non furono nè viste, nè approvate da Descartes, e sono, quindi, opera esclusiva di Clerselier. Ecco il frontespizio di questa seconda edizione: *Les* | MEDITATIONS | METAPHYSIQUES | DE

RENÉ DES-CARTES | *touchant la Premiere Philosophie.* | *Seconde Edition.* | *Reveuë et corrigée par le Traducteur;* | *et augmentée de la version d'une* | *Lettre de Mr Des-Cartes au R. P. Dinet; et de celle* | *des septiesmes Objections, et de leurs Responses.* | *A Paris,* | *Chez Henry Le Gras, au troisieme Pillier de* | *la Grand' Salle du Palais, à L. couronnée.* | *MDCLXI.* Come si vede, Clerselier, forse in ricompensa delle sue fatiche, si è attribuito questa volta il merito esclusivo della traduzione, tacendo affatto il nome del duca di Luynes.

La terza edizione apparve nel 1673, a cura di Renato Fédé di Château-Dun, dottore in medicina della Facoltà di Angers, che l'arricchì di una divisione delle *Meditazioni* per articoli, con sommarii marginali, rinvii degli articoli alle Obbiezioni, e delle Obbiezioni alle Risposte. Ma divisioni, sommarii e rinvii sono opera esclusiva del nuovo editore, non di Descartes, nè di Clerselier. Le note bibliografiche della nuova edizione sono le seguenti: *Les* | MEDITATIONS | METAPHYSIQUES | DE RENÉ DES-CARTES, | *touchant la Premiere Philosophie.* | *Dédiees a Messieurs* | *de Sorbone.* | *Nouvellement divisées par Articles* | *avec des Sommaires à costé, et avec des Renvois des Ar* | *ticles aux Objections, et des Objections aux Responses.* | *Pour en faciliter la lecture et l'intelligence. Par R. F.* | *Troisième Edition.* | *Reveuë et corrigée.* | *A Paris,* | *Chez Michel Bobin et Nicolas Le Gras, au* | *troisième Pilier de la Grand' Salle du Palais, à l'Esperance* | *et à L, couronnée.* | *MDCLXXIII.* | *Avec Privilege du Roy.*

I signori Carlo Adam e Paolo Tannery, curatori dell'edizione nazionale delle opere di Renato Descartes, inserirono in questa collezione anche la traduzione francese delle *Meditazioni.* Ma, ispirandosi giustamente al

criterio di non comprendere in una raccolta delle opere di Descartes altre traduzioni dei suoi scritti, che quelle riviste ed approvate da lui, si attennero alla traduzione del 1647 (la sola, di cui Descartes ebbe conoscenza), e, di più, alle sole parti di questa, che egli rivide e approvò, omettendo, perciò, le *Quinte Obbiezioni* e *Risposte*, e al loro posto inserendo l'*Avvertenza* di Descartes, quella del traduttore e la lettera di Descartes a Clerselier in replica alla *Disquisitio Metaphysica* (cfr. della citata collezione il volume IX: *Mèditations et Principes, traduction française*, Paris, Cerf, 1904, *Avertissement*, pp. V-X; Frontespizii delle edizioni del 1647, 1661 e 1673, pp. XI-XVI, pp. 1-245, in 4.°).

Ma è evidente che noi non potevamo seguire un siffatto criterio, che ci avrebbe condotto ad offrire al lettore italiano solo una parte del volume delle *Meditazioni*, così come esso risultò definitivamente composto. Onde, nel preparare la nostra traduzione della traduzione francese, ci siamo attenuti bensì all'edizione del 1647 per tutta la parte che Descartes rivide ed approvò (*Meditazioni, Prime — Quarte Obbiezioni* e *Risposte, Seste Obbiezioni* e *Risposte*), inserendo però al loro posto, dopo le *Quarte Risposte* e prima delle *Seste Obbiezioni*, le *Quinte Obbiezioni* e *Risposte*, precedute dalle due *Avvertenze* di Descartes e di Clerselier, e seguite dalla *Lettera* di Descartes a Clerselier, in replica alle nuove istanze di Gassend. Alla fine del volume, le *Settime Obbiezioni* e *Risposte*.

VIII.

Il secolo XVII, benchè secolo di grande e soda erudizione, aveva però assai meno scrupoli del nostro in materia di filologia, e di questo difetto si risente anche

la traduzione francese delle *Meditazioni*. La quale, oltre ad essere, d'ordinario, una traduzione più a senso che a parola del testo latino, spesso si trasforma in una parafrasi di esso, nè va esente da gravi inesattezze ed infedeltà. *Quid agendum,* in tal caso, per un traduttore italiano? Inserire a piè di pagina le varianti da una fedele traduzione del testo latino? Queste sarebbero sì numerose, che meglio varrebbe tradurre a dirittura dal latino. D'altra parte, ciò non si può, sia, nel caso nostro, per la legge fondamentale di questa collezione, secondo la quale i testi latini si ristampano tal quali e non si traducono, sia perchè sarebbe un lusso inutile. Infatti, chi mai oggi leggerebbe e citerebbe una nuova traduzione dal latino di Descartes, quando da ben due secoli e mezzo è entrata a far parte della letteratura filosofica la traduzione francese, approvata e rivista — almeno in parte — dallo stesso autore? Meglio era, pertanto, considerare la traduzione francese del duca di Luynes e di Clerselier come una nuova redazione delle *Meditazioni*, vivente di vita propria accanto al testo latino, rappresentante, di fronte a questo, una, se non sempre migliore, certo ulteriore elaborazione del pensiero di Descartes, e tradurla come un libro a sè, dando in nota solo le varianti più gravi dal testo latino. E così abbiam fatto, e crediamo di aver agito pel meglio. Ma resta ben chiaro che, come la nostra traduzione non dispensa dal ricorrere alla traduzione francese chi voglia lavorar sèriamente su Descartes, così tanto quella che questa non esimono punto dal ricorrere al testo latino primitivo, donde entrambe son derivate. Per quel che riguarda le note apposte alla mia traduzione, esse son d'indole esclusivamente filologica, esegetica e storica, nè mi è parso superfluo l'abbondare talvolta in proposito.

E qui potrei metter punto a questa prefazione, che se è riuscita un po' lunga, non è già stato per mia volontà di renderla prolissa, ma perchè tale la richiedeva la natura dell'argomento. Come tutti i libri sorti non dalla biblioteca, ma dal cuore stesso della vita, anche il *Discorso sul Metodo* e le *Meditazioni filosofiche* hanno una storia, e di questa sarebbe stato peccato che il lettore italiano non avesse avuto notizia sufficiente. Mi si permetta solo ancora di esprimere l'augurio che questa traduzione renda maggiormente noto al pubblico italiano uno dei più grandi capolavori della letteratura filosofica moderna, l'efficacia pedagogica del quale non è forse uguagliata da nessun altro libro di nessun altro filosofo, nè antico, nè recente. E tale efficacia sarà ancor maggiore, se, leggendo le *Meditazioni* e la polemica relativa, non si segua l'ordine del libro, che fu determinato da cause puramente esteriori ed accidentali, cioè dalla semplice anteriorità o posteriorità cronologica della redazione e della stampa delle obbiezioni e risposte. Queste, invece, si possono agevolmente disporre in ordine logico, in base, sia al criterio di andare dal semplice al complesso e dal facile al difficile, o dal meno difficile al più difficile, sia all'affinità, che intercede fra alcune obbiezioni e risposte, e, riunendole in gruppi, le stacca nettamente da altre, a lor volta anch'esse affini fra loro.

Consiglieremmo, quindi, dopo il testo delle *Meditazioni,* di cominciare senz'altro dal leggere le *Settime Obbiezioni* del P. Bourdin, le quali dànno occasione a Descartes, nelle sue *Risposte,* di porgere degli schiarimenti importanti sul dubbio universale e sul *cogito, ergo sum,* cioè sui fondamenti stessi della sua filosofia. In appresso, passeremmo alle *Quinte Obbiezioni* (e *Risposte*) di Gassend, condotte da un punto di vista sen-

sualistico-materialistico, e, connesse con queste, ma da leggersi dopo, perchè più profonde e difficili, le *Terze Obbiezioni* (e *Risposte*), materialistico-nominalistiche, di Hobbes. Un gruppo a parte formerebbero le *Seconde* e *Seste Obbiezioni* (e *Risposte*), dovute alle stesse persone, cioè al circolo di teologi, filosofi, matematici e naturalisti, che s'adunava presso Mersenne, ed improntate a uno stesso modo di pensare, oscillante vagamente fra il teismo, lo scetticismo e il dogmatismo, che Descartes confuta facilmente ed efficacemente. Seguirebbero le *Prime Obbiezioni* (e *Risposte*) di Caterus, condotte dal punto di vista della Scolastica di San Tommaso e di Suarez, volgenti quasi esclusivamente sul concetto di Dio; e, dopo di esse, le *Quarte Obbiezioni* di Arnauld, da leggersi per ultime, sia perchè le più profonde e difficili di tutte, sia perchè, essendo condotte secondo il metodo e il punto di vista cartesiano, dànno modo a Descartes, nelle sue *Risposte*, di spiegarsi meglio su certi punti fondamentali della sua filosofia. Lette secondo quest'ordine, le *Meditazioni* sembreranno assai più facili e dilettevoli di quanto comunemente si creda, e solo considerazioni e scrupoli d'indole bibliografica ci han trattenuto dal dare alla nostra traduzione, in cambio dell'ordine consacrato, quello proposto testè. È forse troppo esprimere il desiderio che, o nel testo latino, o nella traduzione francese, o in questa traduzione, o in altra migliore, le *Meditazioni filosofiche* siano scelte un giorno come libro di testo e di esercitazioni nei corsi di filosofia dei nostri licei e delle nostre università? Allora sì che mi reputerei compensato riccamente delle fatiche non poche, nè lievi, eppur dolci nella memoria, durate traducendo questo libro.

Ma, per quanta diligenza vi avessi messo, non mi sarebbe stato possibile in alcun modo far opera biblio-

graficamente esatta (quale, se non m'inganno, e se la compiacenza del lavoro finito non mi fa considerare l'opera mia con occhio troppo benevolo, è riuscita, almeno in generale, questa traduzione), se non avessi avuto a mia disposizione l'edizione nazionale delle opere di Descartes, curata da Carlo Adam e Paolo Tannery, e degnamente chiusasi di recente con lo splendido volume: *Vita ed Opere di Descartes* di Carlo Adam. D'oggi in avanti sarà impossibile lavorare seriamente su Descartes senza aver presente quella mirabile collezione, e senza sfruttare i tesori, che a dovizia contiene. A Carlo Adam, oggi Rettore Magnifico dell'Università di Nancy, e alla memoria del compianto Paolo Tannery vada, dunque, il mio rispettoso omaggio di gratitudine, chè se nei due volumi che offro al pubblico italiano si trovi, per avventura, qualche altro merito, oltre quello di una traduzione, per quanto mi fu possibile, esatta, di esso ben volentieri mi riconosco debitore ai due valenti letterati (1).

Napoli, ottobre del 1911.

ADRIANO TILGHER.

---

(1) Del *Discorso sul Metodo* è apparsa da poco una traduzione italiana — la quale, per quel tanto che ne ho visto, mi sembra assai ben fatta — del prof. Michele Crimi (Assisi, Tipografia Metastasio, 1911); ed un'altra del prof. Giuseppe Saitta, con commento ad uso dei licei, è annunziata come di prossima pubblicazione, a cura dell'editore Laterza di Bari. Tra le *Opere metafisiche scelte di Renato Cartesio volgarizzate* (due tomi della *Collezione dei classici metafisici*, Pavia, 1818-26) son compresi, tra l'altro, il *Discorso* e, non interamente, le *Meditazioni*. In generale, però, le opere del Descartes non furono molto tradotte in Italia, essendo lette o nel testo originario (sia francese, come pel *Discorso*, sia latino, come per le altre), o nella traduzione francese. È veramente singolare, e tale da trarne assai buono auspicio, la coincidenza, per cui, dopo oltre due secoli di quasi completa trascuranza, son pubblicate in Italia, quasi nello stesso anno, e affatto indipendentemente l'una dall'altra, tre traduzioni delle stesse opere cartesiane.

DISCORSO SUL METODO

PER BEN CONDURRE LA PROPRIA RAGIONE E CERCARE LA VERITÀ

NELLE SCIENZE.

Se questo discorso sembra troppo lungo per essere letto tutto in una volta, lo si potrà distinguere in sei parti. E, nella prima, si troveranno diverse considerazioni riguardanti le scienze. Nella seconda, le principali regole del Metodo, che l'Autore ha cercato. Nella terza, alcune di quelle della Morale, che egli ha tratto da questo Metodo. Nella quarta, le ragioni per mezzo delle quali egli prova l'esistenza di Dio e dell'anima umana, che sono i fondamenti della sua Metafisica. Nella quinta, l'ordine delle questioni di Fisica che egli ha cercato, e particolarmente la spiegazione del movimento del cuore e di alcune altre difficoltà che appartengono alla Medicina, poi anche la differenza che è tra la nostra anima e quella delle bestie. E nell'ultima, quali cose egli crede essere richieste per procedere più avanti nella ricerca della Natura di quel che non siasi fatto, e quali ragioni lo hanno indotto a scrivere.

PRIMA PARTE.

Il buon senso è, delle cose di questo mondo, la meglio distribuita: perchè ognuno pensa di esserne sì ben provvisto, che perfino quelli i quali sono i più difficili a contentare in ogni altra cosa, non sogliono desiderarne più di quanto ne abbiano. Nel che non è verisimile che tutti s'inganníno; ma piuttosto ciò testimonia che la facoltà di ben giudicare e distinguere il vero dal falso, che è propriamente ciò che si chiama il buon senso o la ragione, è per natura uguale in tutti gli uomini; e così che la diversità delle nostre opinioni non vien già dal fatto che gli uni sono più ragionevoli degli altri, ma solo dal fatto che noi conduciamo i nostri pensieri per diverse vie, e non consideriamo le stesse cose. Perchè non basta avere lo spirito buono, ma la cosa principale è di applicarlo bene. Le più grandi anime sono capaci dei più grandi vizii come delle più grandi virtù; e quelli che non camminano se non molto lentamente possono avanzare molto di più, se seguono sempre la via dritta, di quel che non facciano coloro che corrono, e che se ne allontanano.

Per conto mio, io non ho mai presunto che il mio spirito fosse in niente più perfetto di quelli della comune degli uomini; anzi ho sovente desiderato di avere il pensiero così pronto, o l'immaginazione così netta e distinta, o la memoria così vasta, o così felice, quanto alcuni altri. Ed

io non conosco altre qualità che queste, le quali servano alla perfezione dello spirito: poichè per la ragione, o il senso, in quanto essa è la sola cosa che ci renda uomini e ci distingua dalle bestie, io voglio credere che essa è tutta intera in ciascuno, e seguire in ciò l'opinione comune dei Filosofi, i quali dicono che vi è del più e del meno solo tra gli *accidenti*, e non già tra le *forme*, o nature, degl'individui d'una stessa specie.

Ma io non temerò di dire che penso di essere stato molto fortunato per essermi incontrato sin dalla mia giovinezza in certi cammini, che mi hanno condotto a considerazioni e massime, di cui ho formato un Metodo, per mezzo del quale mi sembra di aver modo di aumentare per gradi la mia conoscenza, e di elevarla a poco a poco sino al più alto punto, che la mediocrità del mio spirito e la breve durata della mia vita le potranno permettere di raggiungere. Poichè io ne ho di già raccolto tali frutti, che, sebbene nei giudizii che fo di me stesso cerchi sempre di pendere verso la parte della diffidenza, piuttosto che verso quella della presunzione, e, riguardando con occhio di Filosofo le diverse azioni ed intraprese di tutti gli uomini, non ce ne sia quasi nessuna che non mi sembri vana ed inutile, non perciò meno ricevo una soddisfazione estrema del progresso che penso di aver già fatto nella ricerca della verità, e concepisco tali speranze per l'avvenire, che se, fra le occupazioni degli uomini puramente uomini, ce n'è qualcuna che sia veramente buona ed importante, oso credere che è quella che ho scelto.

Tuttavia può accadere che io m'inganni, e quel che prendo per oro e diamanti non è forse se non un po' di rame e di vetro. Io so quanto noi siamo soggetti ad ingannarci in quel che ci riguarda, e quanto anche i giudizii dei nostri amici debbano esserci sospetti, quando sono in nostro favore. Ma io sarò ben lieto di far vedere, in questo discorso, quali sono le vie da me seguite, e di rappresentarvi la mia vita come in un quadro, affinchè ciascuno ne possa giudicare, e apprendendo dal comune rumore le opinioni che se ne

avranno, sia questo un nuovo mezzo d'istruirmi, che aggiungerò a quelli di cui soglio servirmi.

Così il mio disegno non è d'insegnare qui il Metodo che ciascuno deve seguire per ben condurre la sua ragione, ma solo di far vedere in qual modo io ho cercato di condurre la mia. Quelli che si piccano di dare dei precetti, si debbono stimare come più abili di coloro ai quali li dànno; e se essi mancano nella minima cosa, ne sono biasimevoli. Ma, non proponendo questo scritto se non come una storia, o, se vi piace meglio, come una favola, nella quale, fra alcuni esempii che si possono imitare, se ne troveranno forse anche parecchi altri, che si avrà ragione di non seguire, io spero che esso sarà utile ad alcuni, senza essere nocivo a chicchessia, e che tutti mi sapranno grado della mia franchezza.

Io sono stato educato nelle lettere fin dalla mia infanzia, e poichè mi si faceva credere che, per loro mezzo, si poteva acquistare una conoscenza chiara e sicura di tutto quello che è utile alla vita, io avevo un estremo desiderio d'impararle. Ma non appena ebbi terminato tutto quel corso di studii, a capo del quale si suole essere ricevuti nell'ordine dei dotti, cambiai interamente d'opinione. Perchè mi trovavo imbarazzato con tanti dubbii ed errori, che mi sembrava di non aver fatto altro profitto, cercando d'istruirmi, se non di avere scoperto sempre più la mia ignoranza. E tuttavia io ero in una delle più celebri scuole dell'Europa [1], dove pensavo che dovevano esserci degli uomini dotti, se pure ce n'erano in qualche luogo della terra. Io vi avevo appreso tutto quello che gli altri vi apprendevano; ed anzi, non essendomi contentato delle scienze che ci s'insegnavano, avevo scorso tutti i libri, trattanti di quelle che si stimano le più curiose e le più rare, che fossero potuti

---

(1) Il *Collegio Reale* de La Flèche nell'Angiò, fondato nel 1604 dai Gesuiti con l'autorizzazione del re Enrico IV. Descartes vi studiò dal 1604 al 1612. In filosofia ebbe come professore il p. Francesco Véron, e come ripetitore il p. Stefano Noël. (*N. d. T.*).

cadere tra le mie mani. Si aggiunga che io sapevo i giudizii che gli altri facevano di me; e non vedevo che mi si stimasse inferiore ai miei condiscepoli, benchè ve ne fossero già tra loro alcuni, che erano destinati ad occupare i posti dei nostri maestri. Ed infine il nostro secolo mi sembrava tanto fiorente, e tanto fertile di buoni ingegni, quanto ciascuno dei precedenti. Il che mi faceva prendere la libertà di giudicare da me di tutti gli altri, e di pensare che non v'era scienza alcuna nel mondo, che fosse quale mi si era per lo innanzi fatto sperare.

Non perciò tuttavia disistimavo gli esercizii, di cui ci si occupa nelle scuole. Io sapevo che le lingue, che vi si apprendono, sono necessarie per l'intelligenza dei libri antichi; che la leggiadria delle favole risveglia lo spirito; che le azioni memorabili delle storie lo innalzano, e che, lette con discrezione, aiutano a formare il giudizio; che la lettura di tutti i buoni libri è come una conversazione con i più onorabili uomini dei secoli passati, i quali ne sono stati gli autori, ed è, anzi, una conversazione studiata, nella quale essi non ci scoprono che il meglio dei loro pensieri; che l'Eloquenza ha forze e beltà incomparabili; che la Poesia ha finezze e dolcezze, che sommamente rapiscono; che le Matematiche hanno invenzioni sottilissime, e che possono molto servire, tanto a contentare i curiosi, quanto a facilitare tutte le arti e diminuire il lavoro degli uomini; che gli scritti i quali trattano dei costumi contengono molti insegnamenti e molte esortazioni alla virtù, le quali sono utilissime; che la Teologia insegna a guadagnare il cielo; che la Filosofia dà mezzo di parlare verosimilmente di tutte le cose, e di farsi ammirare dai meno dotti; che la Giurisprudenza, la Medicina e le altre scienze apportano onori e ricchezze a quelli che le coltivano; ed infine, che è utile di averle tutte esaminate, anche le più superstiziose e le più false, a fine di conoscere il loro giusto valore, e guardarsi dall'esserne ingannati.

Ma io credevo aver già consacrato assai tempo alle lingue, ed anzi anche alla lettura dei libri antichi, ed alle loro

storie, ed alle loro favole. Perchè conversare con quelli degli altri secoli è quasi lo stesso che viaggiare. È buono sapere qualche cosa dei costumi di diversi popoli, affinchè giudichiamo dei nostri più sanamente, e non pensiamo che tutto quello che è contro le nostre mode sia ridicolo e contro ragione, così come sogliono fare quelli che non hanno veduto niente. Ma quando s'impiega troppo tempo a viaggiare, si diventa alla fine stranieri nel proprio paese; e quando si è troppo curiosi delle cose che si praticavano nei secoli scorsi, si resta ordinariamente ignorantissimi di quelle che si praticano in questo. Senza dire che le favole fanno immaginare come possibili parecchi avvenimenti, che non sono punto tali; e che anche le storie più fedeli, se non cambiano e non aumentano il valore delle cose, per renderle più degne di essere lette, almeno ne omettono quasi sempre le circostanze più basse e meno illustri: donde viene che il resto non sembra qual'è, e che quelli, i quali regolano i loro costumi con gli esempii che ne traggono, sono soggetti a cadere nelle stravaganze dei Paladini dei nostri romanzi, ed a concepire dei disegni che passano le loro forze.

Io stimavo assai l'Eloquenza, ed ero amante della Poesia; ma pensavo che l'una e l'altra erano doni dello spirito, più che frutti dello studio. Quelli che hanno il raziocinio più forte, e digeriscono meglio i loro pensieri, a fine di renderli chiari ed intelligibili, possono sempre nel miglior modo convincere gli altri di quel che essi propongono, anche se non parlassero che basso Brettone, e non avessero mai imparato Rettorica. E quelli che hanno le invenzioni più piacevoli, e che le sanno esprimere con il maggiore ornamento e dolcezza, non cesserebbero di essere i migliori Poeti, anche se l'arte Poetica fosse loro sconosciuta.

Io mi dilettavo sopratutto delle Matematiche, a causa della certezza e dell'evidenza delle loro argomentazioni; ma non osservavo ancora il loro vero uso, e pensando che esse non servissero se non alle Arti Meccaniche, mi meravigliavo che, le loro fondamenta essendo così ferme e così salde, non si fosse nulla costruito di più importante sopra di esse. Al

contrario, invece, io comparavo gli scritti degli antichi pagani, che trattano dei costumi, a palagi assai superbi e magnifici, i quali non erano fabbricati se non su sabbia e fango. Essi elevano assai in alto le virtù, e le fanno parere stimabili al di sopra di tutte le cose che sono al mondo; ma non insegnano abbastanza a conoscerle, e sovente quel ch'essi chiamano con un sì bel nome non è che un'insensibilità, o un orgoglio, o una disperazione, o un parricidio.

Io riverivo la nostra Teologia, e pretendevo, quanto ciascun altro, di guadagnare il cielo; ma avendo appreso, come cosa certissima, che il cammino ne è egualmente aperto ai più ignoranti come ai più dotti, e che le verità rivelate, che vi conducono, sono al di sopra della nostra intelligenza, non avrei osato di sottometterle alla debolezza dei miei ragionamenti, e pensavo che, per accingersi ad esaminarle e riuscirvi, era d'uopo avere qualche straordinaria assistenza del cielo ed essere più che uomo.

Io non dirò niente della Filosofia, se non che, vedendo che essa è stata coltivata dai più eccellenti spiriti che sieno vissuti da parecchi secoli, e che tuttavia non vi si trova ancora nessuna cosa di cui non si disputi, e che, per conseguenza, non sia dubbia, io non avevo abbastanza presunzione per isperare di riuscirvi meglio degli altri; e considerando quante diverse opinioni possono esservi riguardanti una stessa materia, senza che possa essercene mai più d'una sola che sia vera, reputavo quasi come falso tutto ciò che era soltanto verosimile.

Poi, per le altre scienze, in quanto esse mutuano i loro principii dalla Filosofia, io giudicavo che non si poteva avere niente edificato, che fosse solido, sopra dei fondamenti così poco fermi. E nè l'onore, nè il guadagno che esse promettono erano sufficienti per invitarmi ad apprenderle; perchè non mi sentivo punto, grazie a Dio, di condizione che mi obbligasse a fare della scienza un mestiere, per il sollievo della mia fortuna; e sebbene non facessi professione di spregiare la gloria come un Cinico, facevo tuttavia pochissimo caso di quella che non isperavo di poter acqui-

stare se non con falsi titoli. Ed infine, per quanto riguarda le cattive dottrine, io pensavo conoscere già abbastanza quel che esse valessero, per non essere più soggetto ad essere ingannato nè dalle promesse d'un Alchimista, nè dalle predizioni d'un Astrologo, nè dalle imposture d'un Mago, nè dagli artificii o dalla vanteria di qualcuno di quelli, che fanno professione di sapere più di quanto ne sappiano.

Ecco perchè, tostochè l'età mi permise di uscire dalla soggezione dei miei Precettori, abbandonai interamente lo studio delle lettere. E risolvendomi di non cercare più altra scienza, se non quella che si potesse trovare in me stesso, o pure nel gran libro del mondo, impiegai il resto della mia giovinezza a viaggiare, a vedere corti ed armate, a frequentare genti di diversi umori e condizioni, a raccogliere diverse esperienze, ad esaminare me stesso negl'incontri che la fortuna mi proponeva, e dappertutto a riflettere sulle cose che si presentavano, in modo tale da poterne trarre un qualche profitto [1]. Perchè mi sembrava che io potrei trovare molto maggior verità nei ragionamenti che ciascuno fa riguardo agli affari che gli premono, e di cui l'esito lo deve punire subito dopo, se egli ha mal giudicato, che in quelli che un letterato fa nel suo studio, riguardanti speculazioni che non producono nessun effetto, e che non gli sono di altra conseguenza, se non che forse egli ne tirerà tanto maggior vanità, quanto più lontane esse saranno dal senso comune, perchè avrà dovuto impiegare tanto più ingegno ed artificio a cercare di renderle verisimili. Ed io avevo sempre un estremo desiderio d'imparare a distinguere il vero dal falso, per veder chiaro nelle mie azioni, e camminare con sicurezza in questa vita.

È vero che, mentre io non facevo che considerare i costumi degli altri uomini, non vi trovavo guari di che as-

---

(1) Questo periodo della vita di Descartes si estende dal 1612 al 1619. Fino al 1618, egli dimorò e studiò in varie città della Francia, e forse anche per qualche tempo in Parigi; nel 1618 partì per l'Olanda, e militò come gentiluomo volontario nell'esercito del principe Maurizio di Nassau; nell'aprile del 1619 lasciò l'Olanda, e, per una via non ancora bene accertata, si recò in Germania. (*N. d. T.*).

sicurarmi, e vi osservavo quasi tanta diversità quanta ne avevo osservata prima tra le opinioni dei Filosofi. Di guisa che il maggior profitto che ne traevo era che, vedendo parecchie cose, le quali, benchè ci sembrino assai stravaganti e ridicole, non perciò meno sono comunemente accolte ed approvate da altri grandi popoli, io imparavo a non credere troppo fermamente a niente di quello di cui non ero stato convinto se non con l'esempio e con l'abitudine; e così mi liberavo a poco a poco da molti errori, che possono offuscare la nostra luce naturale, e renderci meno capaci d'intendere la ragione. Ma dopo che ebbi impiegato alcuni anni a studiare così nel libro del mondo ed a cercare di acquistare qualche esperienza, io presi un giorno la decisione di studiare anche in me stesso, e d'impiegare tutte le forze del mio spirito a scegliere i cammini che dovevo seguire. Ciò che mi riuscì molto meglio, mi sembra, che se non mi fossi mai allontanato nè dal mio paese, nè dai miei libri.

SECONDA PARTE.

Io stavo allora in Germania, dove l'occasione delle guerre che non vi sono ancora terminate mi aveva chiamato; e come ritornavo dall'incoronazione dell'imperatore verso l'armata, il cominciamento dell'inverno m'arrestò in un quartiere, dove, non trovando alcuna conversazione che mi divertisse, e non avendo d'altronde, per fortuna, cure, nè passioni alcune che mi turbassero, restavo tutto il giorno chiuso solo accanto alla stufa, dove avevo tutto l'agio d'intrattenermi con i miei pensieri[1]. Tra i quali, uno dei primi fu che io m'avvisai di considerare che sovente non vi è tanta perfezione nelle opere composte di parecchi pezzi, e fatte dalla mano di diversi maestri, quanto in quelle, alle quali uno solo ha lavorato. Così si vede che gli edificii, che un solo Architetto ha intrapresi e compiuti, sogliono essere più belli e meglio ordinati di quelli, che parecchi hanno cercato di accomodare, facendo servire delle vecchie muraglie, che erano state fabbricate ad altri fini. Così quelle antiche città, che, non essendo state in principio se non dei borghi, sono

---

(1) Recatosi in Germania in occasione dell'imminente guerra dei Trenta anni (che, infatti, nel 1637 non era ancora terminata, e terminò soltanto nel 1648, con la pace di Vestfalia), Descartes assistè a Francoforte alle feste dell'incoronazione dell'imperatore Ferdinando II, poi s'arrestò l'inverno in un quartiere, di cui s'ignora il luogo preciso, ma ch'è, forse, da collocare nei dintorni di Ulma. In quel tempo egli ebbe conoscenza, e forse fece anche parte, della misteriosa Confraternita dei Rosa-Croce. E fu in quel segreto ritiro che il 10 novembre 1619 ebbe il sogno singolare, che decidette di tutto il corso della sua vita avvenire, e, come si trova scritto fra le sue carte, rinvenne « i fondamenti di una scienza ammirabile ». Quale, non è dato sapere con precisione. (*N. d. T.*).

divenute, per successione di tempo, delle grandi città, sono ordinariamente così mal proporzionate, a paragone di quelle piazze regolari, che un Ingegnere traccia a sua fantasia in una pianura, che, sebbene considerando i loro edificii ciascuno a parte, vi si trovi sovente tanta o più arte quanta in quelli delle altre, tuttavia, a vedere come sono disposti, qui uno grande, là uno piccolo, e come rendono le vie curve ed ineguali, si direbbe che è piuttosto la fortuna che la volontà di alcuni uomini, i quali fanno uso della ragione, che li ha così disposti. E se si considera che ci sono stati tuttavia in ogni tempo alcuni funzionarii, che hanno avuto l'incarico di badare alle fabbriche dei privati, per farle servire all'ornamento del pubblico, si conoscerà bene che è malagevole, non lavorando che sulle opere altrui, di fare delle cose molto finite. Così io pensai che i popoli, i quali, essendo stati altra volta semiselvaggi, e non essendosi civilizzati che a poco a poco, non hanno fatto le loro leggi se non a misura che gl'inconvenienti dei delitti e delle liti ve li hanno costretti, non saprebbero essere così bene inciviliti come quelli, che, fin dal principio che si sono riuniti, hanno osservato le costituzioni di qualche prudente Legislatore. Come è ben certo che lo stato della vera Religione, di cui Dio solo ha fatto gli ordinamenti, dev'essere incomparabilmente meglio regolato di tutti gli altri. E per parlare delle cose umane, io credo che, se Sparta è stata altra volta fiorentissima, non è già stato a causa della bontà di ciascuna delle sue leggi in particolare, visto che parecchie erano stranissime, ed anche contrarie ai buoni costumi, ma perchè, non essendo state inventate che da un solo, esse tendevano tutte allo stesso fine. E così io pensavo che le scienze dei libri, almeno quelle di cui le argomentazioni non sono che probabili, e che non hanno alcuna dimostrazione, essendosi composte ed ingrandite a poco a poco con le opinioni di molte diverse persone, non si avvicinano tanto alla verità come i semplici ragionamenti, che può fare naturalmente un uomo di buon senso riguardo alle cose che si presentano. E così ancora io pensai che, poichè noi siamo

stati tutti fanciulli prima di essere uomini, e per lungo tempo abbiamo dovuto essere governati dai nostri appetiti e dai nostri Precettori, che erano sovente contrarii gli uni agli altri, e che, nè gli uni nè gli altri, ci consigliavano forse sempre il meglio, è quasi impossibile che i nostri giudizii sieno così puri e così solidi, come sarebbero stati, se avessimo avuto l'uso intiero della nostra ragione fin dal momento della nostra nascita, e non fossimo mai stati condotti da altri che da essa.

È vero che noi non vediamo che si gettino per terra tutte le case di una città, per il solo scopo di rifarle in altro modo, e di renderne le vie più belle; ma si vede bene che parecchi fanno abbattere le loro per ricostruirle, e che anzi qualche volta vi sono costretti, quando esse sono in pericolo di cadere da sè stesse, e le fondamenta non ne sono ben ferme. Per questo esempio io mi convinsi che non vi era veramente apparenza alcuna che un privato facesse disegno di riformare uno Stato, cambiandovi tutto fin dalle fondamenta, e rovesciandolo per raddrizzarlo; e neppure di riformare il corpo delle scienze, o l'ordine stabilito nelle scuole per insegnarle; ma che, per tutte le opinioni che avevo accolto fino allora in mia credenza, non potevo fare cosa migliore che intraprendere, una buona volta, a toglierle di là, a fine di rimettervene dopo o altre migliori, o pure le stesse, quando le avessi aggiustate al livello della ragione. Ed io credetti fermamente che, per questo mezzo, riuscirei a condurre la mia vita molto meglio che se non fabbricassi che sopra vecchie fondamenta, e non m'appoggiassi che sopra i principii, di cui m'ero lasciato convincere nella mia giovinezza, senza avere mai esaminato se fossero veri. Poichè, sebbene io notassi in questo diverse difficoltà, esse non erano punto tuttavia senza rimedio, nè comparabili a quelle che si trovano nella riforma delle minime cose riguardanti il pubblico. Questi grandi corpi sono troppo malagevoli a rialzare, quando sono abbattuti, o anche a trattenere, quando sono scossi, e le loro cadute non possono essere che molto rudi. Poi, per le loro imperfezioni,

se essi ne hanno, come la sola diversità che intercede fra essi basta per assicurare che molte ne hanno, l'uso le ha senza dubbio molto addolcite; ed anzi ne ha evitato o corretto insensibilmente una quantità, alle quali non si potrebbe così bene provvedere con la prudenza. Ed infine, esse sono quasi sempre più sopportabili che non sarebbe il loro cangiamento: nella stessa guisa che i grandi cammini, che girano tra le montagne, a forza d'essere frequentati divengono a poco a poco così uniti e così comodi, che è molto meglio di seguirli che d'intraprendere ad andare più dritti, arrampicandosi al di sopra delle roccie e discendendo sino al fondo dei precipizii.

Ecco perchè io non saprei in nessun modo approvare quegli umori turbolenti ed inquieti, che, non essendo chiamati nè dalla loro nascita, nè dalla loro fortuna, al maneggio dei pubblici affari, non cessano di farvi sempre, in idea, qualche nuova riforma. E se pensassi che vi fosse la menoma cosa in questo scritto, per la quale mi si potesse sospettare di questa follia, io sarei dolentissimo di soffrire che esso fosse pubblicato. Mai il mio disegno non si è esteso più oltre che a cercare di riformare i miei proprii pensieri, e di edificare in un fondo che è tutto mio. Che se, la mia opera essendomi assai piaciuta, ve ne faccio vedere qui il modello, non per questo io voglio consigliare ad alcuno d'imitarla. Quelli che Dio ha meglio fornito delle sue grazie, avranno forse disegni più nobili; ma io temo forte che questo non sia già che troppo ardito per parecchi. La sola risoluzione di disfarsi di tutte le opinioni, che si sono accolte per lo innanzi nella propria credenza, non è un esempio che ciascuno debba seguire; ed il mondo è quasi composto di due sorta di spiriti, ai quali esso non conviene in nessun modo. Cioè: di quelli che, credendosi più abili di quel che sono, non si possono trattenere dal precipitare i loro giudizii, nè avere abbastanza pazienza per condurre con ordine tutti i loro pensieri; donde viene che, se essi si fossero una volta presa la libertà di dubitare dei principii che hanno ricevuti, e di allontanarsi dal cammino co-

mune, giammai non potrebbero tenere il sentiero che bisogna prendere per andare più dritto, e resterebbero smarriti per tutta la loro vita. Poi, di quelli che, avendo abbastanza ragione, o modestia, per giudicare che essi sono meno capaci di distinguere il vero dal falso di alcuni altri, dai quali possono essere istruiti, debbono ben piuttosto contentarsi di seguire le opinioni di quegli altri, che cercarne essi stessi delle migliori.

E per conto mio, io sarei stato senza dubbio del numero di questi ultimi, se non avessi mai avuto che un sol maestro, o se non avessi mai saputo le differenze, che in ogni tempo vi sono state tra le opinioni dei più dotti. Ma avendo imparato, fin dal Collegio, che non si saprebbe immaginare niente di così strano e di così poco credibile, che non sia stato detto da qualcuno dei Filosofi; e poi, viaggiando, avendo riconosciuto che tutti quelli che hanno dei sentimenti contrariissimi ai nostri, non sono punto, per questo, barbari o selvaggi, ma che parecchi usano della ragione quanto noi o più di noi; ed avendo considerato fino a che punto un uomo, con il suo stesso spirito, essendo allevato fin dalla sua infanzia tra Francesi e Tedeschi, divien differente da quel che sarebbe, se fosse sempre vissuto tra Cinesi e Cannibali; e come, fino alle mode dei nostri abiti, la stessa cosa, che ci è piaciuta dieci anni fa, ci sembra adesso stravagante e ridicola: di guisa che è molto più il costume e l'esempio che ci convince, anzichè alcuna conoscenza certa, e tuttavia la pluralità dei voti non è una prova che valga niente, per le verità un po' malagevoli a scoprire, poichè è molto più verosimile che un uomo solo le abbia trovate anzichè tutto un popolo: io non potevo scegliere nessuno, le cui opinioni mi sembrassero doversi preferire a quelle degli altri, e mi trovai come costretto ad accingermi a condurmi da me stesso.

Ma, come un uomo che cammina solo e nelle tenebre, io risolsi di andare così lentamente, e di usare tanta circospezione in tutte le cose, che, se non avanzavo che assai poco, mi guarderei bene, almeno, dal cadere. Ed anzi non

volli punto cominciare a rigettare del tutto nessuna delle opinioni, che si fossero potute insinuare altravolta nella mia credenza, senza esservi state introdotte dalla ragione, ove non avessi prima impiegato tempo sufficiente a fare il progetto dell'opera che intraprendevo, ed a cercare il vero Metodo per giungere alla conoscenza di tutte le cose, di cui il mio spirito fosse capace.

Io avevo studiato un poco, quando ero più giovine, tra le parti della Filosofia, la Logica, e tra le Matematiche, l'Analisi dei Geometri e l'Algebra, tre arti o scienze che sembrava dovessero contribuire in qualche cosa al mio disegno. Ma, esaminandole, io mi accorsi che, per la Logica, i suoi sillogismi e la maggior parte delle sue altre istruzioni servono piuttosto a spiegare ad altri le cose che si sanno, o anche, come l'arte di Lullo, a parlare, senza giudizio, di quelle che s'ignorano, che ad impararle. E sebbene essa contenga, in effetti, molti precetti verissimi ed ottimi, ce ne sono tuttavia tanti altri, mescolati per mezzo, che sono o nocivi o superflui, che separarneli è quasi tanto difficile, quanto trarre una Diana o una Minerva fuori da un blocco di marmo non ancora sbozzato. Poi, per quel che riguarda l'Analisi degli antichi e l'Algebra dei moderni, oltre che esse non si estendono se non a materie astrattissime, e che non sembrano di nessun uso, la prima è sempre così limitata alla considerazione delle figure, che non può esercitare l'intelletto senza stancare molto l'immaginazione; e, nell'ultima, ci si è talmente assoggettati a certe regole ed a certe cifre, che se ne è fatta un'arte oscura e confusa, che imbarazza lo spirito, invece di una scienza che lo coltivi. Questo fu causa che io pensassi che bisognava cercare qualche altro Metodo, che, comprendendo i vantaggi di questi tre, fosse esente dai loro difetti. E come la moltitudine delle leggi fornisce spesso delle scuse ai vizii, di guisa che uno Stato è molto meglio regolato, quando, non avendone che pochissime, esse vi sono molto strettamente osservate, così, invece di quel gran numero di precetti, di cui la Logica è composta, io credetti che ne avrei abbastanza dei

quattro seguenti, purchè prendessi una ferma e costante risoluzione di non tralasciare una sola volta di osservarli.

Il primo era di non accogliere mai come vera nessuna cosa, che non conoscessi con evidenza essere tale: cioè, di evitare accuratamente la Precipitazione e la Prevenzione; e di non comprendere niente di più nei miei giudizii, se non quello che si presentasse al mio spirito così chiaramente e distintamente, da non avere alcuna occasione di metterlo in dubbio.

Il secondo, di dividere ognuna delle difficoltà, che io esaminassi, in tante particelle quante fosse possibile e richiesto per meglio risolverle.

Il terzo, di condurre per ordine i miei pensieri, cominciando dagli oggetti più semplici e più facili a conoscere, per ascendere a poco a poco, come per gradi, alla conoscenza dei più composti; ed anzi supponendo esservi dell'ordine tra quelli che non si precedono naturalmente gli uni gli altri.

E l'ultimo, di fare dappertutto delle enumerazioni così complete e delle revisioni così generali, da essere certo di nulla omettere.

Quelle lunghe catene di ragionamenti, tutti semplici e facili, di cui i Geometri sogliono servirsi, per giungere alle loro più difficili dimostrazioni, m'avevano dato occasione di immaginarmi che tutte le cose, che possono cadere sotto la conoscenza degli uomini, si seguono nella stessa guisa, e che, dato solo che ci si astenga dall'accoglierne come vera qualcuna che non lo sia, e che si serbi sempre l'ordine necessario per dedurle le une dalle altre, non ce ne possono essere di così lontane, alle quali alfine non si pervenga, nè di così nascoste, che non le si discopra. Ed io non penai molto a cercare da quali era d'uopo cominciare: poichè sapevo già che era dalle più semplici e dalle più facili a conoscere; e considerando che fra tutti quelli che hanno per lo innanzi ricercato la verità nelle scienze, non ci sono stati che i soli Matematici, che abbiano potuto trovare alcune dimostrazioni, cioè alcuni ragionamenti certi ed evi-

denti, io non dubitavo punto che dovessi cominciare da quelle stesse verità che essi hanno esaminato; benchè non ne sperassi altra utilità, se non che esse abituerebbero il mio spirito a pascersi di verità ed a non contentarsi punto di falsi ragionamenti. Ma non per questo io concepii il disegno di cercare d'apprendere tutte quelle scienze particolari, che comunemente si chiamano Matematiche; e vedendo che, sebbene i loro oggetti sieno differenti, esse non perciò meno s'accordano tutte, poichè non vi considerano altra cosa se non i diversi rapporti o proporzioni che vi si trovano, io pensai che valeva meglio che esaminassi solo queste proporzioni in generale, e senza supporle che negli oggetti, i quali servissero a rendermene più agevole la conoscenza; anzi senza costringervele in nessun modo, allo scopo di poterle dopo tanto meglio applicare a tutti gli altri oggetti, cui esse convenissero [1]. Poi, avendo osservato che, per conoscerle, avrei qualche volta bisogno di considerarle ciascuna in particolare, e qualche volta soltanto di ritenerle o di comprenderne parecchie insieme, io pensai chè, per considerarle meglio in particolare, dovevo supporle in linee, perchè non trovavo niente di più semplice, nè di più distintamente rappresentabile alla mia immaginazione ed ai miei sensi; ma che, per ritenerle, o comprenderne parecchie insieme, bisognava che le spiegassi per mezzo di alcune cifre, le più brevi che fosse possibile; e che, per questo mezzo, io prenderei tutto il meglio dell'Analisi Geometrica e dell'Algebra, e correggerei tutti i difetti dell'una per mezzo dell'altra [2].

(1) Ecco scoperta e definita la *Matematica universale*, o scienza delle proporzioni in generale. (*N. d. T.*).

(2) Più chiaramente, le altre grandi scoperte matematiche di Descartes in questo memorabile inverno 1619-20 sono: 1) la riforma del linguaggio algebrico, consistente nel sostituire nelle equazioni i numeri con le lettere (*a*, *b*, *c*... per le quantità note, *x*, *y*, *z* per quelle ignote), e, inversamente, le lettere o figure o caratteri cossici, prima in uso per indicare gli esponenti, con numeri; 2) la riduzione della Fisica alla Geometria, con la scoperta che tutte le quantità, tra le quali esistono relazioni numeriche e proporzioni, possono esprimersi per mezzo di linee; 3) la riduzione della Geometria all'Algebra, con la scoperta che tutte le linee esprimenti quantità possono, a lor volta, essere espresse con le lettere *a*, *b*, *c* e *x*, *y*, *z*, e prendere, così, posto in equazioni. (*N. d. T.*).

Come, di fatti, oso dire che l'esatta osservazione di quei pochi precetti da me scelti, mi diede tale facilità a sbrogliare tutte le questioni, cui queste due scienze si estendono, che in due o tre mesi che impiegai ad esaminarle, avendo cominciato dalle più semplici e più generali, ed ogni verità che trovavo essendo una regola che mi serviva dopo a trovarne delle altre, non solamente io venni a capo di parecchie, che altra volta aveva giudicato difficilissime, ma mi sembrò anche, verso la fine, che io potessi determinare, anche in quelle che ignoravo, per quali mezzi e fin dove era possibile di risolverle. Nel che non vi parrò forse molto vanitoso, se voi considerate che, non essendovi se non una verità di ogni cosa, chiunque la trova ne sa quanto se ne può sapere; e che, per esempio, un fanciullo istruito nell'Aritmetica, che ha fatto un'addizione secondo le sue regole, può essere certo d'aver trovato, riguardo alla somma ch'egli esaminava, tutto quello che lo spirito umano saprebbe trovare. Perchè infine il Metodo, che insegna a seguire il vero ordine ed a numerare esattamente tutte le circostanze di ciò che si cerca, contiene tutto quello che dà della certezza alle regole d'Aritmetica.

Ma di questo Metodo ciò che mi contentava di più era che, per mezzo di esso, io ero sicuro di usare in tutto della mia ragione, se non perfettamente, almeno il meglio che fosse in mio potere; senza dire che, praticandolo, sentivo che il mio spirito si abituava a poco a poco a concepire più nettamente e più distintamente i suoi oggetti; e che, non avendolo assoggettato a nessuna materia particolare, mi promettevo di applicarlo alle difficoltà delle altre scienze tanto utilmente, quanto avevo fatto a quelle dell'Algebra. Non che, per questo, io osassi accingermi fin dal principio ad esaminare tutte quelle che si presentassero; poichè ciò stesso sarebbe stato contrario all'ordine che esso prescrive. Ma avendo osservato che i loro principii debbono tutti essere mutuati dalla Filosofia, nella quale non ne trovavo ancora di certi, io pensai essere d'uopo, innanzi tutto, che cercassi di stabilirvene; e che, essendo questa la cosa più

importante di questo mondo, e quella dove la Precipitazione e la Prevenzione erano maggiormente a temere, non dovevo intraprendere di venirne a capo, prima che avessi raggiunto un'età molto più matura di quella di ventitrè anni, quanti ne avevo allora, e prima che avessi impiegato molto tempo a prepararmici, sia sradicando dal mio spirito tutte le cattive opinioni, che vi avevo accolte prima di quel tempo, sia ammassando parecchie esperienze, perchè fossero in appresso la materia dei miei ragionamenti, ed esercitandomi sempre nel Metodo che mi ero prescritto, allo scopo di rafforzarmici sempre maggiormente.

TERZA PARTE.

Ed infine, come non basta punto, prima di cominciare a ricostruire la casa dove si abita, abbatterla e far provvista di materiali e d'Architetti, o esercitarsi in persona nell'Architettura, ed inoltre averne accuratamente tracciato il disegno; ma è necessario anche essersi provveduto di qualche altra casa, dove si possa essere comodamente alloggiato durante il tempo che vi si lavorerà; così, per non restare irresoluto nelle mie azioni, mentre la ragione mi obbligasse ad esserlo nei miei giudizii, e per non trascurare di vivere allora il meglio che potessi, io mi formai una morale provvisoria, la quale non consisteva se non in tre o quattro massime, di cui voglio bene farvi parte.

La prima era di obbedire alle leggi ed ai costumi del mio paese, ritenendo costantemente la religione, nella quale Dio m'ha fatto la grazia d'essere istruito sin dalla mia infanzia, e governandomi, in ogni altra cosa, secondo le opinioni più moderate e più lontane dagli eccessi, che fossero comunemente messe in pratica dai meglio sennati di quelli, con i quali avrei a vivere. Poichè, cominciando allora a non contare per niente le mie proprie, perchè le volevo sottomettere tutte all'esame, io ero sicuro di non poter fare nulla di meglio che seguire quelle dei più assennati. E sebbene ce ne siano forse di così bene assennati tra i Persiani o tra i Cinesi che tra noi, mi sembrava che il partito più utile fosse di regolarmi secondo quelli, con i quali avrei a vivere; e che, per sapere quali erano veramente le loro opinioni, io dovevo badare piuttosto a quello che essi praticavano

che a quello che essi dicevano; non soltanto perchè nella corruzione dei nostri costumi vi sono poche persone che vogliano dire tutto quel che credono, ma anche perchè parecchi l'ignorano essi stessi; poichè l'azione del pensiero, per mezzo della quale si crede una cosa, essendo differente da quella, per mezzo della quale si conosce che la si crede, esse sono sovente l'una senza dell'altra. E tra parecchie opinioni egualmente accettate, io non isceglievo che le più moderate: sia perchè sono sempre le più comode per la pratica e verosimilmente le migliori, tutti gli eccessi essendo soliti di essere cattivi; sia anche per isviarmi meno dal vero cammino, in caso che fallissi, che se, avendo scelto uno degli estremi, fosse stato l'altro che sarebbe stato d'uopo seguire. E, particolarmente, io classificavo tra gli eccessi tutte le promesse, per le quali si toglie qualcosa dalla propria libertà. Non che io disapprovassi le leggi, che, per rimediare all'incostanza degli spiriti deboli, permettono, quando si ha qualche buon disegno, o anche, per la sicurezza del commercio, qualche disegno semplicemente indifferente, che si facciano dei voti o dei contratti, che obblighino a perseverarvi; ma poichè io non vedevo al mondo cosa alcuna che restasse sempre nello stesso stato, e poichè, per quello che mi riguardava, mi promettevo di perfezionare sempre di più i miei giudizii, e non già di renderli peggiori, avrei pensato di commettere un gran fallo contro il buon senso, se, per il fatto che allora approvavo qualcosa, mi fossi obbligato a prenderla per buona ancora dopo, quando essa avesse forse cessato di esserlo, o io avessi cessato di stimarla tale.

La mia seconda massima era di essere fermo e risoluto nelle mie azioni quanto più potessi, e di non seguire meno costantemente le opinioni più dubbie, quando mi ci fossi una volta determinato, che se esse fossero state certissime. Imitando in questo i viaggiatori, che, trovandosi smarriti in qualche foresta, non debbono errare girando ora da un lato, ora da un altro, ma camminare sempre il più diritto che possono verso uno stesso lato, e non cambiarlo punto per deboli ragioni, sebbene forse al principio sia stato il caso

solamente che li abbia determinati a sceglierlo: poichè, per questo mezzo, se essi non vanno proprio dove desiderano, arriveranno almeno alla fine in qualche parte, dove verosimilmente staranno meglio che nel mezzo d'una foresta. E così, le azioni della vita non soffrendo spesso nessuna dimora, è una verità certissima che, quando non è in nostro potere discernere le opinioni più vere, noi dobbiamo seguire le più probabili; ed anzi, anche se noi non osserviamo punto maggior probabilità nelle une che nelle altre, noi dobbiamo tuttavia determinarci per alcune, e considerarle dopo non più come dubbie, in quanto esse si riportano alla pratica, ma come verissime e certissime, poichè la ragione, che vi ci ha fatti determinare, si trova ad esser tale. E questo fu capace sin d'allora di liberarmi da tutti i pentimenti ed i rimorsi, che sogliono agitare le coscienze di quegli spiriti deboli e vacillanti, che si lasciano andare incostantemente a praticare, come buone, le cose che essi giudicano dopo essere cattive.

La mia terza massima era di cercare sempre di vincere piuttosto me che la fortuna, e di cambiare i miei desiderii piuttosto che l'ordine del mondo; e generalmente, di abituarmi a credere che non c'è niente che sia interamente in nostro potere tranne i nostri pensieri, di guisa che, dopo che noi abbiamo fatto del nostro meglio, riguardo alle cose che ci sono esteriori, tutto quello che non ci riesce è, a nostro riguardo, assolutamente impossibile. E questo solo mi sembrava essere sufficiente per impedirmi di niente desiderare nell'avvenire che io non acquistassi, e così per rendermi contento. Poichè la nostra volontà non portandosi naturalmente a desiderare se non le cose, che il nostro intelletto le rappresenta in certo modo come possibili, è certo che, se noi consideriamo tutti i beni che sono fuori di noi come egualmente lontani dal nostro potere, non avremo maggior dolore nel mancare di quelli, che sembrano essere dovuti alla nostra nascita, quando ne saremo privati senza nostro fallo, di quel che abbiamo di non possedere i regni della Cina o di Messico; e che facendo, come si dice, di

necessità virtù, non desidereremo d'esser sani, essendo malati, o d'esser liberi, stando in prigione, più di quanto adesso desideriamo di avere dei corpi di una materia così poco corruttibile come i diamanti, o delle ali per volare come gli uccelli. Ma io confesso che è necessario un lungo esercizio, ed una meditazione sovente reiterata, per abituarsi a riguardare da questo punto di vista tutte le cose; ed io credo che principalmente in questo consisteva il segreto di quei Filosofi, che hanno potuto altra volta sottrarsi all'impero della Fortuna, e, malgrado i dolori e la povertà, disputare della felicità con i loro Dei. Perchè occupandosi senza cessa a considerare i limiti, che erano loro prescritti dalla Natura, essi si persuadevano così perfettamente che niente era in loro potere, tranne i loro pensieri, che questo solo era sufficiente per impedire loro di avere alcuna affezione per altre cose; e disponevano d'essi così perfettamente, che avevano in ciò qualche ragione di stimarsi più ricchi e più potenti e più liberi e più felici che alcuno degli altri uomini, i quali, non avendo punto questa Filosofia, per quanto favoriti dalla Natura e dalla Fortuna possano essere, non dispongono mai così di tutto quello che vogliono.

Infine, per conclusione di questa Morale, io m'avvisai di fare una rassegna delle diverse occupazioni, che hanno gli uomini in questa vita, per cercare di fare scelta della migliore; e senza che io voglia dir nulla di quelle degli altri, pensai di non poter fare nulla di meglio che di continuare in quella stessa occupazione in cui mi trovavo, cioè d'impiegare tutta la mia vita a coltivare la mia ragione e ad avanzarmi, quanto potessi, nella conoscenza della verità, secondo il Metodo che mi ero prescritto. Io avevo provato contentezze sì vive, dopo avere cominciato a servirmi di questo Metodo, che non credevo se ne potessero ricevere di più dolci, nè di più innocenti in questa vita; e scoprendo tutti i giorni per suo mezzo alcune verità, che mi sembravano assai importanti, e comunemente ignorate dagli altri uomini, la soddisfazione che ne avevo riempiva talmente il

mio spirito che tutto il resto non mi toccava punto. Senza dire che le tre massime precedenti non erano fondate che sul disegno che io avevo di continuare ad istruirmi: poichè Dio avendo dato a ciascuno di noi qualche lume per discernere il vero dal falso, io non avrei creduto dovermi contentare delle opinioni altrui per un sol momento, se non mi fossi proposto d'impiegare il mio proprio giudizio ad esaminarle, quando sarebbe tempo; e non avrei saputo esentarmi da scrupoli, seguendole, se non avessi sperato di non perdere per questo occasione alcuna di trovarne di migliori, nel caso che ce ne fossero. Ed infine io non avrei saputo limitare i miei desiderii, nè essere contento, se non avessi seguito un cammino, per il quale, pensando di essere certo dell'acquisto di tutte le conoscenze, di cui fossi capace, io pensavo di esserlo, per lo stesso mezzo, dell'acquisto di tutti i veri beni, che fossero mai in mio potere; dato che, la nostra volontà determinandosi a seguire od a fuggire alcuna cosa soltanto secondo che il nostro intelletto gliela rappresenta come buona o cattiva, basta di ben giudicare per ben fare, e di giudicare il meglio che si può per fare anche di tutto il proprio meglio, cioè per acquistare tutte le virtù, ed insieme tutti gli altri beni, che si possano acquistare; e quando si è certi che questo è, non si saprebbe mancare di essere contenti.

Dopo essermi così accertato di queste massime, e di averle messe a parte, con le verità della fede, che sono sempre state le prime nella mia credenza, io giudicai che, per tutto il resto delle mie opinioni, potevo liberamente intraprendere di disfarmene. E poichè speravo potere meglio venirne a capo, conversando con gli uomini, che restando più a lungo rinchiuso accanto alla stufa, dove avevo avuto tutti questi pensieri, l'inverno non era ancora ben terminato che io mi rimisi a viaggiare. Ed in tutti i nove anni seguenti non feci altra cosa che vagabondare qua e là pel mondo, cercando di esservi spettatore piuttosto che attore in tutte le Commedie che vi si rappresentano; e facendo particolarmente riflessione, in ogni materia, su quello che poteva

renderla sospetta e darci occasione d'ingannarci, io sradicavo intanto dal mio spirito tutti gli errori, che per lo innanzi vi si fossero potuti insinuare (1). Non che imitassi per ciò gli Scettici, i quali non dubitano che per dubitare, ed affettano d'essere sempre irresoluti: perchè, al contrario, tutto il mio disegno non mirava che ad acquistarmi la certezza, ed a rigettare la terra mobile e la sabbia, per trovare la roccia o l'argilla. Il che, mi sembra, mi riusciva assai bene, tanto più che, cercando di scoprire la falsità o l'incertezza delle proposizioni che esaminavo, non per mezzo di deboli congetture, ma di ragionamenti chiari e sicuri, io non ne trovavo punto di così dubbie, dalle quali non ne tirassi sempre qualche conclusione assai certa, quand'anche questa non fosse stata se non che questo istesso: che essa non conteneva nulla di certo. E come, abbattendo una vecchia casa, se ne conservano ordinariamente i materiali demoliti, per servire a fabbricarne una nuova; così, distruggendo tutte quelle fra le mie opinioni, che io giudicavo essere mal fondate, facevo diverse osservazioni ed acquistavo molte esperienze, che m'hanno servito dopo a stabilirne di più sicure. E di più, continuavo ad esercitarmi nel Metodo che mi ero prescritto; poichè, oltre ad aver cura di condurre generalmente tutti i miei pensieri secondo le sue regole, mi riserbavo di tempo in tempo alcune ore, che impiegavo particolarmente a metterlo in pratica in alcune difficoltà di Matematica, o anche in alcune altre, che io po-

---

(1) Descartes uscì dal suo ritiro nella primavera del 1620, e riprese probabilmente servizio, come volontario, nell'armata, che il duca di Baviera raccoglieva contro i principi protestanti. Fu con quest'armata in Boemia, e di là, con un lungo giro, attraversando l'Ungheria, la Slesia, la Polonia, il Meclemburgo ed altri paesi, ritornò in Francia nel febbraio del 1623. Anche qui non si fermò stabilmente in nessuna città, tranne, forse, durante l'inverno del 1622-3 a Parigi, e nel settembre del 1623 partì per l'Italia, che visitò lungamente. Ne ritornò verso la metà del 1625, e fino a quasi tutto il 1628 dimorò in Francia, e, più precisamente, a Parigi, non senza, per altro, fare di tanto in tanto delle dimore in provincia. Nell'autunno del 1628 si recò in Olanda, che (eccezion fatta di tre brevi viaggi in Francia nel 1644, 1647 e 1648) lasciò solo nel 1649, per recarsi in Svezia, alla corte della regina Cristina, ove, com'è noto, morì nel 1650. (*N. d. T.*).

tevo rendere quasi simili a quelle delle Matematiche, distaccandole da tutti i principii delle altre scienze, che non trovavo abbastanza fermi, come vedrete che ho fatto in parecchie, che sono spiegate in questo volume [1]. E così, senza vivere in modo diverso, in apparenza, da quelli che, non avendo altra occupazione che di passare una vita dolce ed innocente, si studiano di separare i piaceri dai vizii, e che, per godere del loro ozio senza annoiarsi, usano di tutti i divertimenti che sono onesti, io non cessavo di proseguire nel mio disegno, e di profittare nella conoscenza della verità, forse più che se non avessi fatto altro che leggere dei libri, o frequentare gente di lettere.

Tuttavia questi nove anni passarono prima che avessi ancora preso alcun partito, riguardo alle difficoltà che sogliono essere disputate tra i dotti, o cominciato a ricercare i fondamenti di alcuna Filosofia più certa della volgare. E l'esempio di parecchi eccellenti ingegni, che, avendone avuto tempo fa il disegno, mi sembravano non esservi riusciti, mi ci faceva immaginare tanta difficoltà, che non avrei forse ancora osato intraprenderlo così presto, se non avessi visto che alcuni facevano già correre la voce che ne ero venuto a capo. Io non saprei dire su che essi fondavano questa opinione; e se io vi ho contribuito per qualche cosa con i miei discorsi, dev'essere stato confessando quello che ignoravo più ingenuamente di quel che non sogliano fare quelli che hanno un poco studiato, e forse anche facendo vedere le ragioni che avevo di dubitare di molte cose, che gli altri stimano certe, anzichè vantandomi di alcuna dottrina. Ma avendo l'animo abbastanza retto per non volere punto che mi si prendesse per diverso da quello che ero, io pensai esser d'uopo che cercassi, con tutti i mezzi, di rendermi degno della riputazione che mi si dava; e sono proprio otto anni, che questo desiderio mi fece risolvere di allonta-

(1) È noto che il *Discorso sul Metodo*, nell'edizione originale del 1637, era una semplice prefazione al grosso del volume, composto di tre parti affatto indipendenti fra loro: la *Diottrica*, le *Meteore* e la *Geometria*. (*N. d. T.*).

narmi da tutti i luoghi, dove potessi avere delle conoscenze, e di ritirarmi qui, in un paese dove la lunga durata della guerra ha fatto stabilire ordinamenti tali, che le armate che vi si mantengono sembrano servire soltanto a far sì che vi si goda dei frutti della pace con tanto maggior sicurezza, e dove, tra la folla d'un gran popolo attivissimo e più occupato dei suoi proprii affari che curioso di quelli degli altri, senza mancare di nessuna delle comodità, che sono nelle città più frequentate, io ho potuto vivere tanto solitario e ritirato quanto nei deserti più remoti [1].

---

(1) La metafisica di Descartes, com'è esposta nelle *Meditazioni* e riassunta nella seguente quarta parte del *Discorso*, fu costruita durante i nove mesi, che egli passò a Franeker, in Frisia, dal dicembre 1628 al settembre 1629. (*N. d. T.*).

QUARTA PARTE.

Io non so se debbo intrattenervi delle prime meditazioni che vi ho fatte; perchè esse sono così Metafisiche e così poco comuni, che non saranno forse del gusto di tutti. E tuttavia, affinchè si possa giudicare se i fondamenti che ho preso sono abbastanza fermi, io mi trovo in certo modo costretto a parlarne. Io avevo da lungo tempo osservato che, per i costumi, è d'uopo qualche volta seguire delle opinioni che si sa essere incertissime, proprio nella stessa maniera che se fossero indubitabili, come è stato detto di sopra; ma, poichè allora desideravo di consacrarmi solo alla ricerca della verità, io pensai esser necessario che facessi tutto il contrario, e che rigettassi, come assolutamente falso, tutto quello in cui potessi immaginare il menomo dubbio, allo scopo di vedere se non restasse, dopo di ciò, qualche cosa nella mia credenza, la quale fosse del tutto fuori dubbio. Così, poichè i nostri sensi c'ingannano qualche volta, io volli supporre che non vi era cosa alcuna, che fosse quale essi ce la fanno immaginare. E poichè vi sono degli uomini che s'ingannano ragionando, anche riguardo alle più semplici materie di Geometria, e vi fanno dei Paralogismi, giudicando che io ero soggetto a fallire come ogni altro, rigettai come falsi tutti i ragionamenti, che per lo innanzi avevo presi per Dimostrazioni. Ed infine, considerando che tutti gli stessi pensieri, che noi abbiamo essendo svegli, ci possono anche venire quando dormiamo, senza che ce ne sia nessuno allora che sia vero, mi decisi a fingere che tutte le cose che m'erano mai entrate nello spirito non fossero

più vere delle illusioni dei miei sogni. Ma, subito dopo, m'accorsi che, mentre volevo così pensare che tutto era falso, era d'uopo necessariamente che io, che lo pensavo, fossi qualche cosa. E notando che questa verità: *io penso, dunque sono,* era così ferma e così certa, che tutte le più stravaganti supposizioni degli Scettici non erano capaci di scuoterla, io giudicai di poterla ammettere, senza scrupolo, per il primo principio della Filosofia, che cercavo.

Poi, esaminando con attenzione quello che ero, e vedendo che potevo fingere di non avere nessun corpo, e che non ci fosse nessun mondo e nessun luogo dove io fossi; ma che non perciò potevo fingere di non essere; e che, al contrario, dal fatto stesso che io pensavo a dubitare della verità delle altre cose seguiva evidentissimamente e certissimamente che io ero; mentre che, se avessi solo cessato di pensare, anche se tutto il resto di quello che avevo mai immaginato fosse stato vero, io non avevo nessuna ragione di credere che fossi mai esistito: io conobbi da questo di essere una sostanza, di cui tutta l'essenza o la natura non è che di pensare, e che, per essere, non ha bisogno d'alcun luogo, e non dipende da nessuna cosa materiale. Di guisa che questo Io, cioè l'Anima per la quale io sono quel che sono, è interamente distinta dal corpo, ed anzi è più facile a conoscere di questo, ed anche se esso non esistesse punto, essa non cesserebbe di essere tutto quello che è.

Dopo di ciò, io considerai in generale quello che è richiesto ad una proposizione per essere vera e certa; poichè, siccome ne avevo da poco trovato una che sapevo essere tale, pensai che dovevo sapere anche in che consista questa certezza. Ed avendo osservato che in questa proposizione: *io penso, dunque sono,* non v'è niente affatto che mi assicura che io dica la verità, se non che vedo con tutta chiarezza che, per pensare, bisogna essere: io giudicai di poter prendere come regola generale che le cose, che noi concepiamo con tutta chiarezza e distinzione, sono tutte vere; ma che vi è solo qualche difficoltà a ben notare quali son quelle che noi concepiamo distintamente.

In seguito di che, riflettendo sul fatto che io dubitavo e che, per conseguenza, il mio essere non era tutto perfetto, perchè vedevo chiaramente il conoscere essere una perfezione maggiore che il dubitare, io m'avvisai di ricercare donde avessi appreso a pensare a qualcosa di più perfetto che io non fossi; e conobbi all'evidenza che doveva essere da qualche natura che fosse in effetti più perfetta. Per quel che riguarda i pensieri che io avevo di parecchie altre cose poste al di fuori di me, come del cielo, della terra, della luce, del calore, e di mille altre cose, non mi preoccupavo mica tanto di sapere donde venissero, poichè, non osservando in essi nulla che mi sembrasse renderli superiori a me, io potevo credere che, se essi erano veri, erano dipendenze della mia natura, in quanto essa aveva qualche perfezione; e se non lo erano, che io li ripetevo dal niente, cioè che essi erano in me, perchè in me v'era della privazione. Ma non poteva essere lo stesso dell'idea di un essere più perfetto del mio: poichè tenerla dal niente, era cosa manifestamente impossibile; e poichè non è cosa meno repugnante che il più perfetto sia un seguito ed una dipendenza del meno perfetto, di quel che dal niente proceda qualche cosa, io non potevo neppure ripeterla da me stesso. Di guisa che restava che essa fosse stata messa in me da una natura, che fosse veramente più perfetta di quel che io non fossi, e che anzi avesse in sè tutte le perfezioni, di cui potevo avere qualche idea, cioè, per ispiegarmi in una parola, che fosse Dio. A questo aggiunsi che, poichè conoscevo alcune perfezioni che non avevo punto, io non ero il solo essere che esistesse (userò qui, se vi piace, liberamente delle parole della Scuola), ma che era d'uopo necessariamente che ce ne fosse qualche altro più perfetto, dal quale io dipendessi, e dal quale avessi acquistato tutto quello che avevo. Perchè, se io fossi stato solo e indipendente da ogni altro, sì che avessi avuto da me stesso tutto quel poco in cui partecipavo dell'essere perfetto, avrei potuto avere da me stesso, per la medesima ragione, tutto il resto che conoscevo mancarmi, e così essere io stesso in-

finito, eterno, immutabile, onnisciente, onnipotente, ed infine avere tutte le perfezioni, che potevo notare essere in Dio. Poichè, secondo i ragionamenti che testè ho fatto, per conoscere la natura di Dio, per quel tanto di cui la mia ne fosse capace, io non dovevo se non considerare, di tutte le cose di cui trovavo in me qualche idea, se era perfezione o no il possederle, ed ero sicuro che nessuna di quelle, che segnavano qualche imperfezione, era in lui, ma che tutte le altre vi erano. E così io vedevo che il dubbio, l'incostanza, la tristezza e simili cose non vi potevano essere, visto che io stesso sarei stato ben lieto di esserne esente. Poi, oltre di questo, avevo delle idee di parecchie cose sensibili e corporali: poichè, pur supponendo che io sognassi, e che tutto quel che vedevo o immaginavo fosse falso, non potevo negare tuttavia che le idee non ne fossero veramente nel mio pensiero; ma, poichè avevo già conosciuto in me con tutta chiarezza che la natura intelligente è distinta dalla corporale, considerando che ogni composizione testimonia della dipendenza, e che la dipendenza è manifestamente un difetto, io giudicai di là che per Dio non poteva essere una perfezione di essere composto di queste due nature, e che, per conseguenza, egli non lo era punto; ma che, se vi erano dei corpi nel mondo, o anche delle intelligenze, o delle altre nature, che non fossero tutte perfette, il loro essere doveva dipendere dalla sua potenza, in guisa tale che esse non potevano sussistere senza di lui un sol momento.

Io volli cercare, dopo di questo, altre verità, ed essendomi proposto l'oggetto dei Geometri, che io concepivo come un corpo continuo, o come uno spazio indefinitamente esteso in lunghezza, larghezza e altezza o profondità, divisibile in diverse parti, che potevano avere diverse figure e grandezze, ed essere mosse o trasportate in tutti i modi, perchè i Geometri suppongono tutto ciò nel loro oggetto, io percorsi alcune delle loro più semplici dimostrazioni. Ed avendo osservato che questa grande certezza, che tutti attribuiscono loro, non è fondata che sul fatto che esse sono concepite

evidentemente, secondo la regola da me detta poco fa, osservai anche che in esse non vi era niente del tutto che m'assicurasse dell'esistenza del loro oggetto. Poichè, per esempio, io vedevo bene che, supponendo un triangolo, era d'uopo che i suoi tre angoli fossero uguali a due retti; ma non vedevo niente per ciò che m'assicurasse esservi al mondo qualche triangolo. Al contrario, ritornando ad esaminare l'idea che avevo di un Essere perfetto, io trovavo che l'esistenza vi era compresa, nella stessa guisa che nell'idea di un triangolo è compreso che i suoi tre angoli sono uguali a due retti, o in quella d'una sfera che tutte le sue parti sono egualmente distanti dal suo centro; e che, per conseguenza, è per lo meno tanto certo che Dio, il quale è quest'Essere perfetto, è o esiste, quanto potrebbe esserlo alcuna dimostrazione di Geometria.

Ma ciò che è causa che vi sieno parecchi, i quali credono che vi sia difficoltà nel conoscerlo, ed anche nel conoscere quello che è la loro anima, si è che essi non elevano mai il loro spirito al di là delle cose sensibili, e sono talmente abituati a non considerare niente se non immaginandolo, maniera di pensare, questa, conveniente per le cose materiali, che tutto quello che non è immaginabile sembra loro non essere intelligibile. Ciò che è assai manifesto dal fatto che anche i Filosofi tengono per massima, nelle Scuole, che non v'è niente nell'intelletto che non sia prima stato nel senso, dove tuttavia è certo che le idee di Dio e dell'anima non sono mai state. E mi sembra che quelli, i quali vogliono usare della loro immaginazione per comprenderle, agiscono proprio nello stesso modo che se, per udire i suoni, o sentire gli odori, si volessero servire dei loro occhi: se non che v'è ancora questa differenza, che il senso della vista non ci assicura della verità dei suoi oggetti meno di quel che facciano quelli dell'odorato o dell'udito; mentre che nè la nostra immaginazione, nè i nostri sensi ci saprebbero mai rendere certi di cosa alcuna, se il nostro intelletto non c'interviene.

Infine, se vi sono ancora degli uomini, che non siano per-

suasi abbastanza dell'esistenza di Dio e della loro anima dalle ragioni da me apportate, desidero che essi sappiano che tutte le altre cose, di cui essi si credono forse più certi, come di avere un corpo, e che ci sono degli astri ed una terra, e cose simili, sono meno certe. Poichè, sebbene si abbia una sicurezza morale di queste cose, la quale è tale da sembrare che, a meno di essere stravaganti, non se ne può dubitare, tuttavia egualmente, a meno di essere sragionevoli, quando si tratta di una certezza metafisica, non si può negare che, per non esserne del tutto certi, sia un motivo abbastanza grave l'aver osservato che si può, nella stessa guisa, immaginarsi, essendo addormiti, di avere un altro corpo, e di vedere altri astri ed un'altra terra, senza che ce ne sia niente. Perchè donde si sa che i pensieri che vengono in sogno sono falsi piuttosto che gli altri, visto che sovente essi non sono meno vivi ed espressi? Ed i migliori spiriti vi studiino, quanto piacerà loro, io non credo che essi possano dare alcuna ragione, che sia sufficiente a togliere questo dubbio, se non presuppongono l'esistenza di Dio. Poichè, innanzi tutto, quello stesso che poco fa ho preso per una regola, cioè che le cose che noi concepiamo con tutta chiarezza e distinzione, sono tutte vere, non è certo, se non perchè Dio è o esiste, ed è un essere perfetto, e tutto quello che è in noi viene da lui. Dal che segue che le nostre idee o nozioni, essendo delle cose reali e che vengono da Dio, in tutto ciò in cui sono chiare e distinte, non possono in questo non essere vere. Di guisa che, se noi ne abbiamo spessissimo di quelle che contengono del falso, questo non può essere se non di quelle, che hanno qualcosa di confuso e di oscuro, perchè in questo esse partecipano del niente, cioè non sono in noi così confuse, se non perchè noi non siamo del tutto perfetti. Ed è evidente non essere meno repugnante che la falsità o l'imperfezione proceda da Dio, in quanto tale, di quel che non sia che la verità o la perfezione proceda dal niente. Ma se noi non sapessimo punto che tutto quello che è in noi di reale e di vero viene da un essere perfetto ed infinito, per chiare e

distinte che fossero le nostre idee, non avremmo ragione alcuna che ci assicurasse che esse avessero la perfezione di essere vere.

Ora, dopo che la conoscenza di Dio e dell'anima ci ha così resi certi di questa regola, è ben facile a conoscere che i sogni che noi immaginiamo stando addormentati non debbono in nessun modo farci dubitare della verità dei pensieri che noi abbiamo stando svegli. Perchè, se accadesse, anche dormendo, che si avesse qualche idea assai distinta, come, per esempio, che un Geometra inventasse qualche nuova dimostrazione, il suo sonno non le impedirebbe d'essere vera. E per l'errore più ordinario dei nostri sogni, che consiste in questo, che essi ci rappresentano diversi oggetti nella stessa maniera che i nostri sensi esterni, non importa che esso ci dia occasione di dubitare della verità di tali idee, poichè esse ci possono anche ingannare spessissimo, senza che dormiamo: come quando quelli che hanno l'itterizia vedono tutto di color giallo, o gli astri od altri corpi lontanissimi ci sembrano molto più piccoli di quel che siano. Perchè infine, sia che vegliamo, sia che dormiamo, noi non ci dobbiamo mai lasciar convincere se non dall'evidenza della nostra ragione. E bisogna notare che io dico: della nostra ragione, e non già della nostra immaginazione o dei nostri sensi. Così, anche se noi vediamo il sole chiarissimamente, non perciò dobbiamo giudicare che esso non sia se non della grandezza con cui lo vediamo; e noi possiamo bene immaginare distintamente una testa di leone innestata sopra il corpo di una capra, senza che sia d'uopo concludere per questo che v'è al mondo una Chimera: perchè la ragione non c'insegna punto che quello che noi così vediamo o immaginiamo sia vero. Ma essa c'insegna bene che tutte le nostre idee o nozioni debbono avere qualche fondamento di verità; perchè non sarebbe possibile che Dio, che è tutto perfezione e tutto verità, le avesse messe in noi senza di ciò. E poichè i nostri ragionamenti non sono mai così evidenti e così completi durante il sonno come durante la veglia, benchè qualche volta le nostre im-

maginazioni siano allora egualmente o maggiormente vive ed espresse, essa c'insegna anche che i nostri pensieri non potendo essere tutti veri, perchè noi non siamo perfettissimi, ciò che essi hanno di verità deve infallibilmente incontrarsi in quelli che abbiamo essendo svegli, piuttosto che nei nostri sogni.

QUINTA PARTE.

Io sarei ben lieto di proseguire, e di far vedere qui tutta la catena delle altre verità, che ho dedotto da queste prime. Ma poichè, a quest'effetto, sarebbe ora d'uopo che parlassi di parecchie questioni, che sono controverse fra i dotti, con i quali non desidero punto guastarmi, io credo che sarà meglio che me ne astenga, e che dica solamente in generale quali esse sono, per lasciar giudicare ai più saggi se sarebbe utile che il pubblico ne fosse più particolarmente informato. Io sono restato sempre fermo nella risoluzione che avevo preso, di non supporre nessun altro principio se non quello, di cui testè mi sono servito per dimostrare l'esistenza di Dio e dell'anima, e di non ammettere nessuna cosa come vera, che non mi sembrasse più chiara e più certa di quel che non mi fossero prima sembrate le dimostrazioni dei Geometri. E nondimeno, oso dire che non soltanto ho trovato modo di soddisfarmi in poco tempo, riguardo a tutte le principali difficoltà, di cui si suole trattare nella Filosofia, ma anche che ho osservato certe leggi, che Dio ha talmente stabilito nella natura, e di cui ha impresso tali nozioni nelle nostre anime, che, dopo avervi riflettuto abbastanza, noi non sapremmo dubitare che esse non siano esattamente osservate, in tutto quello che è o che si fa nel mondo. Poi, considerando il seguito di queste leggi, mi sembra di avere scoperto parecchie verità più utili e più importanti di tutto quel che avevo imparato prima, o anche sperato d'imparare.

Ma poichè ho cercato di spiegarne le principali in un Trattato, che alcune considerazioni m'impediscono di pub-

blicare, io non le saprei far conoscere meglio, che dicendo qui sommariamente quel che esso contiene[1]. Io ho avuto lo scopo di comprendervi tutto quello che credevo di sapere, prima di scriverlo, riguardo alla Natura delle cose Materiali. Ma, precisamente come i pittori, non potendo egualmente bene rappresentare in un quadro piano tutte le diverse facce di un corpo solido, ne scelgono una delle principali, che sola mettono verso la luce, e ombreggiando le altre non le fanno apparire, se non in quanto si può vederle riguardandola: così, temendo di non poter mettere nel mio discorso tutto quello che avevo in mente, io intrapresi solamente di esporvi ben ampiamente ciò che concepivo della Luce; poi, ad occasione di essa, di aggiungervi qualcosa del Sole e delle Stelle fisse, perchè di qui essa procede quasi tutta; dei Cieli, perchè essi la trasmettono; dei Pianeti, delle Comete e della Terra, perchè la fanno riflettere; ed in particolare di tutti i Corpi che sono sulla terra, perchè sono o colorati, o trasparenti, o luminosi; ed infine dell'Uomo, perchè ne è lo spettatore. Anzi, per ombreggiare un po' tutte queste cose, e poter dire più liberamente ciò che ne giudicavo, senza essere obbligato a seguire, nè a confutare le opinioni che sono accolte fra i dotti, io mi decisi di lasciare tutto questo Mondo qui alle loro dispute, e di parlare solamente di ciò che accadrebbe in un nuovo Mondo, se Dio creasse adesso in qualche parte, negli Spazii Immaginarii, abbastanza materia per comporlo, ed agitasse diversamente e senza ordine le diverse parti di questa materia, di guisa che ne componesse un Caos così confuso, come i Poeti possono immaginarlo, e che, in appresso, non facesse altra cosa, se non prestare il suo concorso ordinario alla Natura, e lasciarla agire secondo le Leggi che egli ha stabilite. Così, in primo luogo, io descrissi questa Materia,

(1) Tra il 1630 e il 1633 Descartes lavorò ad un *Trattato del Mondo*, diviso in due parti: *Trattato della Luce*, la prima; *Trattato dell'Uomo*, la seconda. Egli si accingeva a pubblicarlo, quando ne fu distolto dalla condanna di Galileo Galilei. (*N. d. T.*).

e cercai di rappresentarla tale che non vi è niente al mondo, mi sembra, di più chiaro e di più intelligibile, eccetto quel che testè è stato detto di Dio e dell'anima: perchè anzi supposi espressamente che non vi era in essa alcuna di quelle Forme o Qualità, di cui si disputa nelle Scuole, nè generalmente cosa alcuna, di cui la conoscenza non fosse così naturale alle nostre anime, che non si potesse fingere neppure d'ignorarla. Di più, io feci vedere quali erano le Leggi della Natura; e senza appoggiare le mie ragioni su nessun altro principio, che sulle perfezioni infinite di Dio, cercai di dimostrare tutte quelle, di cui si fosse potuto avere qualche dubbio, e di far vedere che esse son tali, che, anche se Dio avesse creato parecchi mondi, non potrebbe essercene alcuno, dov'esse mancassero di essere osservate. Dopo di ciò, io mostrai come la più gran parte della materia di questo Caos doveva, in conseguenza di queste leggi, disporsi ed ordinarsi in una certa maniera, che la rendeva simile ai nostri Cieli; come, tuttavia, alcune delle sue parti dovevano comporre una Terra, ed alcune dei Pianeti e delle Comete, ed alcune altre un Sole e delle Stelle fisse. E qui, estendendomi sul soggetto della luce, io spiegai molto lungamente qual'era quella che si doveva trovare nel Sole e nelle Stelle, e come di là essa traversava in un istante gli spazii immensi dei cieli, e come si rifletteva dai Pianeti e dalle Comete verso la Terra. Io vi aggiunsi anche parecchie cose, riguardanti la sostanza, la situazione, i movimenti e tutte le diverse qualità di questi Cieli e di questi Astri; di guisa che pensavo dirne abbastanza per far conoscere che non si osserva niente in quelli di questo mondo, che non dovesse, o almeno che non potesse, apparire in modo affatto simile in quelli del mondo che io descrivevo. Di là venni a parlare particolarmente della Terra: in che modo, sebbene avessi espressamente supposto che Dio non aveva messo nessuna pesantezza nella materia di cui essa era composta, tutte le sue parti non cessavano di tendere esattamente verso il suo centro; come, essendoci dell'acqua e dell'aria sulla sua superficie, la di-

sposizione dei cieli e degli astri, principalmente della Luna, doveva cagionarvi un flusso e riflusso, che fosse simile, in tutte le sue circostanze, a quello che si osserva nei nostri mari; e oltre di questo un certo corso, tanto dell'acqua, quanto dell'aria, dal levante verso l'occidente, come lo si nota anche fra i Tropici; come le montagne, i mari, le fontane ed i fiumi potevano naturalmente formarvisi, ed i metalli venirvi nelle miniere, e le piante crescervi nelle campagne, e generalmente tutti i corpi che si chiamano misti o composti generarvisi. E tra le altre cose, poichè dopo gli astri io non conosco niente al mondo che produca della luce se non il fuoco, mi studiai di fare intendere ben chiaramente tutto quello che appartiene alla sua natura, come si produce, come si nutre; come esso non ha qualche volta se non calore senza luce, e qualche volta luce senza calore; come può introdurre diversi colori in diversi corpi, e diverse altre qualità; come ne fonde alcuni e ne indurisce degli altri; come li può consumare quasi tutti, o convertire in ceneri ed in fumo; ed infine, come da queste ceneri, per la sola violenza della sua azione, esso forma del vetro: poichè questa trasmutazione di ceneri in vetro sembrandomi essere tanto ammirabile quanto alcun'altra che si faccia nella natura, io mi compiacqui particolarmente nel descriverla.

Tuttavia io non volevo inferire da tutte queste cose, che questo mondo sia stato creato nella maniera che proponevo; poichè è molto più verosimile che, fin dal principio, Dio l'ha reso quale doveva essere. Ma è certo, ed è un'opinione comunemente accolta fra i Teologi, che l'azione, con la quale adesso egli lo conserva, è affatto la medesima di quella con la quale egli l'ha creato; di guisa che anche se Egli non gli avesse dato, a principio, altra forma che quella del Caos, purchè, avendo stabilito le Leggi della Natura, le prestasse il suo concorso, per agire così come essa è solita, si può credere, senza far torto al miracolo della creazione, che per ciò solo tutte le cose che sono puramente materiali avrebbero potuto, con il tempo, rendervisi tali, quali noi le vediamo adesso. E la loro natura è molto più facile a conce-

pire, quando le si vede nascere a poco a poco in questo modo, che quando si considerano solo come belle e fatte.

Dalla descrizione dei corpi inanimati e delle piante, io passai a quella degli animali, e particolarmente a quella degli uomini. Ma, poichè non ne avevo ancora abbastanza conoscenza per parlarne con lo stesso stile che il resto, cioè dimostrando gli effetti per mezzo delle cause, e facendo vedere da quali semi ed in quale maniera la Natura li deve produrre, io mi contentai di supporre che Dio formasse il corpo d'un uomo, interamente simile a uno dei nostri, tanto nella figura esteriore dei suoi membri quanto nella conformazione interna dei suoi organi, senza comporlo in altra maniera che in quella che io avevo descritta, e senza mettere in lui, al principio, alcuna anima ragionevole, nè alcuna altra cosa per servirvi di anima vegetativa o sensitiva, e soltanto eccitando nel suo cuore uno di quei fuochi senza luce, che avevo già spiegati, e che non concepivo punto di natura diversa da quello che riscalda il fieno, quando lo si è rinchiuso prima che fosse secco, o che fa bollire i vini nuovi quando li si lascia a fermentare coi raspi. Poichè esaminando le funzioni, che in conseguenza di ciò potevano essere in questo corpo, io vi trovavo esattamente tutte quelle, che possono essere in noi senza che noi vi pensiamo, e, per conseguenza, senza che la nostra anima, cioè quella parte distinta dal corpo, di cui è stato detto di sopra che la natura è solo di pensare, vi contribuisca, e che sono tutte le stesse in cui si può dire che gli animali irragionevoli ci rassomigliano; senza che ve ne potessi per questo trovare nessuna di quelle che, essendo dipendenti dal pensiero, sono le sole che ci appartengano in tanto che uomini, mentre io ve le trovavo tutte in appresso, avendo supposto che Dio creasse un'anima ragionevole, e che la congiungesse a questo corpo in una certa maniera che descrivevo.

Ma affinchè si possa vedere in qual maniera io vi trattavo questa materia, voglio metter qui la spiegazione del Movimento del Cuore e delle Arterie, che essendo il primo e più generale che si osservi negli animali, si giudicherà

facilmente di lui quello che si deve pensare di tutti gli altri. Ed affinchè si abbia minor difficoltà a comprendere ciò che ne dirò, io vorrei che quelli che non sono punto versati nell'Anatomia si dessero la pena, prima di leggere questo, di far tagliare davanti a loro il cuore di qualche grande animale che abbia dei polmoni, perchè esso è in tutti assai simile a quello dell'uomo, e che si facessero mostrare le due camere o cavità che vi sono. Innanzi tutto, quella che è nel suo lato destro, alla quale rispondono due tubi larghissimi: cioè la vena cava, che è il principale ricettacolo del sangue, e come il tronco dell'albero, di cui tutte le altre vene del corpo sono i rami, e la vena arteriosa, la quale è stata così mal chiamata, perchè in effetti è un'arteria, la quale, prendendo la sua origine dal cuore, si divide, dopo esserne uscita, in parecchi rami, che vanno a spandersi dappertutto nei polmoni. Poi, quella che è nel suo lato sinistro, a cui rispondono nella stessa guisa due tubi, che sono altrettanto o più larghi che i precedenti: cioè l'arteria venosa, che è stata anch'essa mal chiamata, perchè non è altro che una vena, la quale viene dai polmoni, dove è divisa in parecchi rami, allacciati con quelli della vena arteriosa e quelli di quel condotto che si chiama la canna della gola, per cui entra l'aria della respirazione; e la grande arteria, che, uscendo dal cuore, invia le sue ramificazioni per tutto il corpo. Io vorrei anche che si mostrassero loro accuratamente le undici pellicole, che, come altrettante piccole porte, aprono e chiudono le quattro aperture, che sono in queste due cavità: cioè, tre all'entrata della vena cava, dove esse sono talmente disposte, che non possono in nessun modo impedire che il sangue che essa contiene non coli nella cavità destra del cuore, e tuttavia impediscono esattamente che esso ne possa uscire; tre all'entrata della vena arteriosa, che, essendo disposte tutto al contrario, permettono bene al sangue, che è in questa cavità, di passare nei polmoni, ma non a quello che è nei polmoni di ritornarvi; e così due altre all'entrata dell'arteria venosa, che lasciano colare il sangue dai polmoni verso la cavità sini-

stra del cuore, ma s'oppongono al suo ritorno; e tre all'entrata della grande arteria, che gli permettono di uscire dal cuore, ma gl'impediscono di ritornarvi. E non v'è punto bisogno di cercare altra ragione del numero di queste pelli, se non che l'apertura dell'arteria venosa, essendo in ovale a causa del luogo ove essa s'incontra, può essere comodamente chiusa con due, mentre le altre, essendo rotonde, possono essere chiuse meglio con tre. Di più, io vorrei che si facesse considerare loro che la grande arteria e la vena arteriosa sono d'una composizione molto più dura e resistente, di quel che non sieno l'arteria venosa e la vena cava; e che queste due ultime s'allargano prima d'entrare nel cuore, e vi fanno come due borse, chiamate le orecchie del cuore, che sono composte d'una carne simile alla sua; e che vi è sempre più calore nel cuore, che in alcun altro luogo del corpo; ed infine che questo calore è capace di fare che, se entra qualche goccia di sangue nelle sue cavità, essa si gonfia prontamente e si dilata, come fanno generalmente tutti i liquidi, quando li si lascia cadere a goccia a goccia in qualche vaso che sia molto caldo.

Poichè, dopo di ciò, io non ho bisogno di dire altro, per ispiegare il movimento del cuore, se non che, quando le sue cavità non sono piene di sangue, ve ne cola necessariamente dalla vena cava nella cavità destra, e dall'arteria venosa nella sinistra; poichè questi due vasi ne sono sempre pieni, e le loro aperture, che guardano verso il cuore, non possono allora essere chiuse; ma tostochè sono così entrate due gocce di sangue, una in ciascuna delle sue cavità, queste gocce, le quali non possono essere che grandissime, poichè le aperture per le quali esse entrano sono larghissime, ed i vasi donde esse vengono sono affatto pieni di sangue, si rarefanno e si dilatano, a cagione del calore che vi trovano, per mezzo di che, facendo gonfiare tutto il cuore, spingono e chiudono le cinque piccole porte, che sono alle entrate dei due vasi donde esse vengono, impedendo così che altro sangue discenda nel cuore; e continuando a rarefarsi sempre più, esse spingono ed aprono le

altre sei piccole porte, che sono alle entrate degli altri due vasi per cui sortono, facendo gonfiare per questo mezzo tutte le ramificazioni della vena arteriosa e della grande arteria, quasi nello stesso istante del cuore; il quale, subito dopo, si sgonfia, come fanno anche queste arterie, perchè il sangue che vi è entrato vi si raffredda, e le loro sei piccole porte si richiudono, e le cinque della vena cava e dell'arteria venosa si riaprono, e dànno passaggio a due altre gocce di sangue, che fanno da capo gonfiare il cuore e le arterie, precisamente come le precedenti. E poichè il sangue, che entra così in questo cuore, passa per quelle due borse, che si chiamano le sue orecchie, di lì viene che il loro movimento è contrario al suo, e che esse si sgonfiano quando il cuore si gonfia. Del resto, affinchè quelli che non conoscono la forza delle dimostrazioni Matematiche, e non sono abituati a distinguere le ragioni vere dalle verosimili, non si azzardino a negar tutto questo senza esaminarlo, io li voglio avvertire che questo movimento, da me or ora spiegato, segue tanto necessariamente dalla sola disposizione degli organi che si possono vedere nel cuore con l'occhio, e dal calore che si può sentire con le dita, e dalla natura del sangue che si può conoscere per esperienza, quanto il movimento di un orologio segue dalla forza, dalla situazione e dalla forma dei suoi contrappesi e delle sue ruote. —

Ma se si domanda in che modo il sangue delle vene non si esaurisca punto, colando così continuamente nel cuore, e in che modo le arterie non ne siano eccessivamente ripiene, poichè tutto il sangue che passa pel cuore vi finisce, io non ho bisogno di rispondervi altro, se non ciò che già è stato scritto da un medico inglese[1], al quale bisogna dare la lode di aver rotto il ghiaccio in questo punto, e di essere stato il primo ad insegnare che vi sono parecchi piccoli passaggi alle estremità delle arterie, per cui il sangue, che esse ricevono

---

(1) HERVAEUS, *De motu cordis* (N. d. A.). Il trattato dell'Harvey fu pubblicato nel 1629, ma Descartes non lo aveva letto ancora nel 1632, quando lavorava al *Trattato del Mondo*. (*N. d. T.*).

dal cuore, entra nelle piccole ramificazioni delle vene, donde si porta da capo verso il cuore, di guisa che il suo corso non è altro che una circolazione perpetua. E questo egli prova benissimo, con l'esperienza ordinaria dei chirurghi, che, avendo legato il braccio non troppo fortemente, al disopra del luogo dove aprono la vena, fanno sì che il sangue ne esca più abbondantemente che se non l'avessero punto legato. Ed accadrebbe tutto il contrario, se lo legassero al disotto, tra la mano e l'apertura, oppure se lo legassero assai fortemente al disopra. Poichè è manifesto che il legame mediocremente serrato, potendo impedire che il sangue, che è di già nel braccio, non ritorni verso il cuore per le vene, non impedisce per questo che non ve ne venga sempre di quello nuovo per le arterie, perchè esse sono situate al di sotto delle vene, e le loro pelli, essendo più dure, sono meno facili a premere, ed anche perchè il sangue, che viene dal cuore, tende con maggior forza a passare per esse verso la mano, di quel che non faccia a ritornare di là verso il cuore per le vene. E poichè questo sangue esce dal braccio per l'apertura, che è nell'una delle vene, debbono necessariamente esservi dei passaggi al disotto del legame, cioè verso le estremità del braccio, per cui esso vi possa venire dalle arterie. Egli prova anche assai bene ciò che dice del corso del sangue, per mezzo di certe pellicole, che sono talmente disposte in diversi luoghi lungo le vene, che non gli permettono di passarvi dal mezzo del corpo verso le estremità, ma solo di ritornare dalle estremità verso il cuore; e di più, per mezzo dell'esperienza che mostra che tutto il sangue che è nel corpo ne può uscire in pochissimo tempo per una sola arteria, quando essa è tagliata, anche se fosse strettamente legata assai vicino al cuore, e tagliata fra questo e il legame, sì che non si avesse motivo alcuno d'immaginare che il sangue che ne esca venga da altrove.

Ma vi sono parecchie altre cose, le quali testimoniano che la vera causa di questo movimento del sangue è quella che ho detto. Così, in primo luogo, la differenza, che si nota tra quello che esce dalle vene e quello che esce dalle ar-

terie, non può procedere se non da questo: che, essendo rarefatto, e come distillato, passando per il cuore, esso è più sottile e più vivo e più caldo subito dopo esserne uscito, cioè, stando nelle arterie, di quel che non sia un poco prima di entrarvi, cioè stando nelle vene. E se vi si fa attenzione, si troverà che questa differenza non apparisce chiaramente se non verso il cuore, e non tanto nei luoghi che ne sono i più lontani. Poi la durezza delle pelli, di cui la vena arteriosa e la grande arteria sono composte, mostra a sufficienza che il sangue batte contro di esse con maggior forza che contro le vene. E perchè la cavità sinistra del cuore e la grande arteria sarebbero più ampie o più larghe della cavità destra e della vena arteriosa? Solo per questo: che il sangue dell'arteria venosa, non essendo stato che nei polmoni, dopo che è passato per il cuore, è più sottile e si rarefà più fortemente ed agevolmente di quello che viene immediatamente dalla vena cava. E che cosa i medici possono indovinare, tastando il polso, se non sanno che, secondo che il sangue cambia di natura, può essere rarefatto dal calore del cuore più o meno fortemente e più o meno rapidamente di prima? E se si esamina come questo calore si comunica alle altre membra, non è forse d'uopo confessare che è per mezzo del sangue, che, passando per il cuore, vi si riscalda, e si diffonde di là per tutto il corpo? Dal che viene che, se si toglie il sangue da qualche parte, se ne toglie per ciò stesso il calore; ed anche se il cuore fosse ardente come un ferro arroventato, esso non basterebbe a riscaldare tanto i piedi e le mani come fa, se non v'inviasse continuamente nuovo sangue. Poi anche si conosce di qui che il vero uso della respirazione è di portare aria fresca nel polmone in quantità sufficiente per far sì che il sangue, che vi viene dalla cavità destra del cuore, dove è stato rarefatto e quasi cangiato in vapori, vi si condensi, e vi si converta di bel nuovo in sangue, prima di ricadere nella sinistra, senza di che esso non potrebbe essere adatto a servire di nutrimento al fuoco che vi è. Ciò che è confermato, perchè si vede che gli animali, i quali non hanno

polmoni, non hanno anche che una sola cavità nel cuore, e che i bambini, i quali non ne possono usare nel tempo che sono rinchiusi nel ventre delle loro madri, hanno un'apertura, donde cola del sangue dalla vena cava nella cavità sinistra del cuore, ed un condotto, per dove ne viene dalla vena arteriosa nella grande arteria, senza passare per il polmone. Poi la digestione, come si farebbe nello stomaco, se il cuore non vi mandasse del calore per le arterie, e con esso alcune delle più fluenti parti del sangue, che aiutino a dissolvere i cibi che vi si sono messi? E l'azione che converte in sangue il succo di queste vivande non è forse facile a conoscere, se si consideri che esso si distilla, passando e ripassando per il cuore, forse più di cento o duecento volte al giorno? E v'è forse bisogno di altra cosa, per ispiegare la nutrizione e la produzione dei diversi umori, che sono nel corpo, che di dire che la forza, con la quale il sangue, rarefacendosi, passa dal cuore verso le estremità delle arterie, fa sì che alcune delle sue parti s'arrestino tra quelle delle membra dove si trovano, e vi prendano il posto di alcune altre che esse ne cacciano; e che, secondo la situazione, o la forma, o la piccolezza dei pori che esse incontrano, le une vanno a finire in certi luoghi piuttosto che le altre, nella stessa guisa che ognuno può aver visto diversi crivelli, che, essendo diversamente bucati, servono a separare diversi grani gli uni dagli altri? Ed infine quel che vi è di più notevole in tutto questo è la generazione degli spiriti animali, che sono come un vento sottilissimo, o piuttosto come una fiamma purissima e vivissima, che, montando continuamente in grande abbondanza dal cuore nel cervello, va a finire di là attraverso i nervi nei muscoli, e dà il movimento a tutte le membra; senza che sia d'uopo immaginare altra causa, la quale faccia sì che le parti del sangue, che, essendo le più agitate e le più penetranti, sono le più adatte a comporre questi spiriti, vadano a finire piuttosto verso il cervello che verso altre parti, se non che le arterie, che ve le portano, sono quelle che vengono dal cuore in linea retta più di tutte, e, secondo le regole dei Meccanici, che sono le stesse

di quelle della natura, quando parecchie cose tendono insieme a muoversi verso uno stesso lato, dove non vi è posto sufficiente per tutte, proprio come le parti del sangue che escono dalla cavità sinistra del cuore tendono verso il cervello, le più deboli e meno agitate debbono esserne sviate dalle più forti, che per questo mezzo ci vanno sole.

Io avevo spiegato assai partitamente tutte queste cose nel trattato, che avevo avuto tempo fa disegno di pubblicare. Ed in seguito vi avevo mostrato quale dev'essere la costituzione dei nervi e dei muscoli del corpo umano, per far sì che gli spiriti animali, essendovi dentro, abbiano la forza di muovere le sue membra: così come si vede che le teste, un poco dopo essere state tagliate, si muovono ancora, e mordono la terra, nonostante che non sieno più animate; quali cangiamenti si debbono produrre nel cervello, per produrre la veglia, e il sonno, e i sogni; come la luce, i suoni, gli odori, i sapori, il calore, e tutte le altre qualità degli oggetti esteriori vi possano imprimere diverse idee, per l'intermediario dei sensi; come la fame, la sete, e le altre passioni interne vi possono anche inviare le loro; che cosa in esso dev'essere inteso per il senso comune, dove queste idee sono accolte; per la memoria, che le conserva; e per la fantasia, che le può diversamente cambiare e comporne di nuove, e per lo stesso mezzo, distribuendo gli spiriti animali nei muscoli, far muovere le membra di questo corpo, in tante diverse maniere e tanto a proposito degli oggetti che si presentano ai suoi sensi e delle passioni interne che sono in lui, in quante maniere si possono muovere le nostre membra, senza che la volontà le conduca. Il che non sembrerà in nessun modo strano a quelli che, sapendo quanti diversi *automi*, o macchine mobili, l'industria degli uomini può fare, senza impiegarvi che pochissimi pezzi, a paragone della grande moltitudine delle ossa, dei muscoli, dei nervi, delle arterie, delle vene, e di tutte le altre parti, che sono nel corpo di ogni animale, considereranno questo corpo come una macchina, che, essendo stata fatta dalle mani di Dio, è incomparabilmente meglio ordinata, ed ha

in sè dei movimenti più ammirabili, che nessuna di quelle che possono essere inventate dagli uomini.

Ed io mi ero qui particolarmente fermato a far vedere che, se ci fossero macchine tali, che avessero gli organi e la figura di una scimmia, o di qualche altro animale irragionevole, noi non avremmo nessun mezzo per riconoscere che esse non sarebbero in tutto della stessa natura di quegli animali; mentre, se ce ne fossero di quelle che rassomigliassero ai nostri corpi, ed imitassero le nostre azioni quanto fosse moralmente possibile, avremmo sempre due mezzi sicurissimi per riconoscere che esse non sarebbero punto perciò dei veri uomini. Di questi due mezzi, il primo è che mai esse potrebbero far uso di parole, nè di altri segni che le compongano, come noi facciamo per dichiarare agli altri i nostri pensieri. Poichè si può ben concepire che una macchina sia talmente fatta, che proferisca delle parole, ed anche che ne proferisca alcune a proposito delle azioni corporali che produrranno qualche cambiamento nei suoi organi: come, toccandola in qualche punto, essa domandi ciò che le si voglia dire; se in un altro, gridi che le si fa male, e cose simili; ma non che essa le disponga diversamente, per rispondere al significato di tutto quello che in sua presenza si dirà, come possono fare gli uomini più idioti. Ed il secondo mezzo è che, anche se facessero parecchie cose egualmente bene, o forse meglio di qualcuno di noi, esse fallirebbero infallibilmente in alcune altre, per mezzo delle quali si scoprirebbe che esse non agirebbero per conoscenza, ma solo per la disposizione dei loro organi. Poichè, mentre la ragione è uno strumento universale, che può servire in tutte sorta di occasioni, questi organi hanno bisogno di qualche particolare disposizione per ogni particolare azione; donde deriva essere moralmente impossibile che in una macchina ve ne sia un sufficiente numero di così diversi, per farla agire in tutte le occorrenze della vita, nella stessa guisa che la nostra ragione ci fa agire.

Ora, per via di questi due stessi mezzi, si può anche conoscere la differenza, che corre tra gli uomini e le bestie.

Poichè è una cosa ben notevole che non ci sono punto uomini così idioti e stupidi, senza eccettuarne neppure gl'insensati, che non siano capaci di mettere assieme diverse parole, e di comporne un discorso, per mezzo del quale facciano intendere i loro pensieri; e che, al contrario, non ci sia nessun altro animale, per quanto perfetto e felicemente nato possa essere, che faccia lo stesso. Il che non deriva punto dal fatto che essi mancano d'organi, poichè si vede che le piche ed i pappagalli possono proferire delle parole come noi, e tuttavia non possono parlare come noi, cioè testimoniando che pensano quello che dicono; mentre gli uomini, che, essendo nati sordi e muti, sono privati degli organi che servono agli altri per parlare, quanto o più che le bestie, sono soliti d'inventare da sè stessi alcuni segni, per mezzo dei quali si fanno intendere a quelli che, stando ordinariamente con essi, hanno tempo d'imparare la loro lingua. E questo non prova solo che le bestie hanno meno ragione degli uomini, ma che non ne hanno niente del tutto. Poichè si vede che, per saper parlare, ce ne vuole pochissimo; e poichè si osserva ineguaglianza tra gli animali d'una stessa specie, proprio come tra gli uomini, e gli uni sono più facili ad educare che gli altri, non è credibile che una scimmia o un pappagallo, che fosse dei più perfetti della sua specie, non eguagliasse in questo un fanciullo dei più stupidi, o almeno un fanciullo che avesse il cervello dissestato, se la loro anima non fosse d'una natura affatto differente dalla nostra. E non si debbono confondere le parole con i movimenti naturali, che testimoniano le passioni, e possono essere imitati da macchine proprio come dagli animali; nè pensare, come alcuni Antichi, che le bestie parlano, benchè noi non intendiamo il loro linguaggio: poichè, se fosse vero, siccome esse hanno molti organi, che si riferiscono ai nostri, potrebbero farsi intendere a noi egualmente bene che ai loro simili. È anche una cosa notevolissima che, sebbene ci siano parecchi animali, che testimoniano maggiore industria di noi in alcune delle loro azioni, si vede, tuttavia, che gli stessi non ne testimoniano niente affatto in

parecchie altre; di guisa che ciò che essi fanno meglio di noi non prova punto che abbiano uno spirito; poichè, a questo titolo, ne avrebbero più di ciascuno di noi, e sarebbero migliori in ogni cosa; ma piuttosto che essi non ne hanno punto, e che la Natura solo agisce in loro, secondo la disposizione dei loro organi: così come si vede che un orologio, il quale non è composto che di ruote e di molle, può contare le ore e misurare il tempo più giustamente di noi con tutta la nostra prudenza.

Io avevo descritto, dopo di ciò, l'anima ragionevole, e fatto vedere che essa non può in nessun modo esser tratta dalla potenza della materia, come le altre cose di cui avevo parlato, ma che dev'essere espressamente creata; e come il fatto che essa sia alloggiata nel corpo umano, come un pilota nel suo naviglio, non basti punto, forse, se non per muovere le sue membra, ma che, per avere, oltre di ciò, dei sentimenti e degli appetiti simili ai nostri, e così comporre un vero uomo, è necessario che essa sia congiunta ed unita più strettamente con esso. Del resto, io mi sono qui un poco esteso sul soggetto dell'anima, perchè è dei più importanti; poichè, dopo l'errore di quelli che negano Dio, errore che io penso di avere sopra confutato a sufficienza, non ce n'è nessuno, che maggiormente allontani gli spiriti deboli dal retto cammino della virtù, come immaginare che l'anima delle bestie sia della stessa natura della nostra, e che, per conseguenza, noi non abbiamo niente a temere, nè a sperare, dopo questa vita, non più che le mosche e le formiche; mentre che, quando si sa di quanto esse sieno differenti, si comprendono molto meglio le ragioni, le quali provano che la nostra è di una natura interamente indipendente dal corpo, e, per conseguenza, che non è punto soggetta a morire con lui; e poi, poichè non si veggono punto altre cause che la distruggano, si è naturalmente portati a giudicare di lì ch'essa è immortale.

SESTA PARTE.

Ora, sono adesso tre anni che ero pervenuto alla fine del trattato, che contiene tutte queste cose, e cominciavo a rivederlo, allo scopo di metterlo fra le mani di uno stampatore, quando appresi che delle persone, alle quali porto deferenza, e l'autorità delle quali non ha guari sulle mie azioni un potere minore di quel che la mia propria ragione sui miei pensieri, avevano disapprovato un'opinione di Fisica, pubblicata un poco prima da qualche altro, della quale non voglio già dire che fossi seguace, ma, piuttosto, che prima della loro censura non vi avevo osservato niente, che potessi immaginare essere pregiudizievole nè alla Religione, nè allo Stato, nè, per conseguenza, che m'avesse impedito di scriverlo, se la ragione me ne avesse convinto [1], e ciò mi fece temere che non se ne trovasse similmente qualcuna tra le mie, nella quale io mi fossi ingannato, nonostante la gran cura, che ho sempre avuto, di non accogliere nuove opinioni nella mia credenza, di cui non avessi delle dimostrazioni certissime, e di non scriverne di quelle, che potessero tornare a danno di chicchessia. Ciò che è stato sufficiente per obbligarmi a cambiare la risoluzione, che avevo avuta, di pubblicarle. Poichè, sebbene le ragioni, per le quali l'avevo presa per lo innanzi, fossero fortissime, la mia inclinazione, che m'ha sempre fatto odiare il mestiere di comporre dei libri, me ne fece subito trovare molte altre

---

(1) Quest'opinione di fisica è il sistema copernicano del movimento della Terra, difeso da Galileo nei *Dialoghi dei due Massimi Sistemi*. (*N. d. T.*).

per iscusarmene. E queste ragioni dall'una parte e dall'altra sono tali, che non solamente io ho qui qualche interesse a dirle, ma forse anche il pubblico ne ha di saperle.

Io non ho mai fatto molta stima delle cose, che venivano dal mio spirito, e fino a che non ho raccolto altri frutti dal metodo di cui mi servo, oltre l'essermi soddisfatto riguardo ad alcune difficoltà, che appartengono alle scienze speculative, oppure l'aver cercato di regolare i miei costumi per mezzo delle ragioni che esso m'insegnava, io non ho punto creduto di essere obbligato a scriverne qualcosa. Poichè, per quel che tocca i costumi, ognuno abbonda talmente nel suo senso, che si potrebbero trovare tanti riformatori quante teste, se fosse permesso ad altri che a quelli, che Dio ha stabiliti per sovrani sopra i suoi popoli, ovvero ai quali ha dato grazia e zelo abbastanza per essere profeti, d'intraprendere a cangiarvi qualcosa; e benchè le mie speculazioni mi piacessero assai, ho creduto che gli altri ne avevano anch'essi di quelle, che piacevan loro forse di più. Ma tostochè ebbi acquistato alcune nozioni generali riguardanti la Fisica, e, cominciando a provarle in diverse difficoltà particolari, ho notato fin dove possono condurre, e quanto differiscono dai principii, di cui ci si è servito finora, io ho creduto di non poterle tenere nascoste, senza peccare grandemente contro la legge, che ci obbliga a procurare, per quanto è in noi, il bene generale di tutti gli uomini. Poichè esse m'han fatto vedere esser possibile di giungere a delle conoscenze, che sieno utilissime alla vita, e che, invece di quella Filosofia speculativa, che s'insegna nelle scuole, se ne può trovare una pratica, per mezzo della quale conoscendo la forza e le azioni del fuoco, dell'acqua, dell'aria, degli astri, dei cieli, e di tutti gli altri corpi che ci circondano, tanto distintamente quanto noi conosciamo i diversi mestieri dei nostri artigiani, noi le potremmo impiegare nella stessa guisa a tutti gli usi, ai quali esse sono adatte, e così renderci come padroni e possessori della Natura. Il che non solo è a desiderare per l'invenzione di un'infinità di artificii, i quali farebbero sì che si

godrebbe senza pena alcuna dei frutti della terra e di tutte le comodità che vi si trovano, ma principalmente anche per la conservazione della salute, la quale è, senza dubbio, il primo bene ed il fondamento di tutti gli altri beni di questa vita; poichè anche lo spirito dipende così strettamente dal temperamento e dalla disposizione degli organi del corpo, che se è possibile di trovare qualche mezzo, che renda comunemente gli uomini più saggi e più abili di quanto sieno stati finora, io credo che è nella Medicina che si debba cercarlo. È vero che quella, che ora è nell'uso, contiene poche cose, di cui l'utilità sia tanto notevole; ma, senza avere alcun proposito di disprezzarla, io sono sicuro che non vi è nessuno, neppur di quelli che ne fanno professione, che non confessi che tutto quello che vi si sa è quasi niente, a confronto di quello che resta a sapervi, e che ci si potrebbe esentare da un'infinità di malattie, tanto del corpo quanto dello spirito, ed anche forse dall'indebolimento della vecchiezza, se si avesse abbastanza conoscenza delle loro cause, e di tutti i rimedii, di cui la Natura ci ha provvisti. Ora, avendo lo scopo d'impiegare tutta la mia vita alla ricerca di una scienza sì necessaria, ed avendo incontrato un cammino, che mi sembra tale, che, seguendolo, si deve infallibilmente trovarla, a meno che non se ne sia impedito o dalla brevità della vita, o dal difetto delle esperienze, giudicai non esservi punto miglior rimedio contro questi due impedimenti, che di comunicare fedelmente al pubblico tutto il poco che avessi trovato, ed invitare i buoni ingegni a cercar di passare più avanti, contribuendo, ognuno secondo la sua inclinazione ed il suo potere, alle esperienze che bisognerebbe fare, e comunicando egualmente al pubblico tutte le cose che essi apprendessero, affinchè, gli ultimi cominciando dove i precedenti avessero terminato, e così congiungendo le vite ed i lavori di molti, noi andassimo tutti assieme molto più lontano di quel che ciascuno in particolare non potrebbe fare.

Anzi osservai, riguardo alle esperienze, che esse sono tanto più necessarie, quanto più si è avanzati in conoscenze.

Poichè, per il principio, val meglio di non servirsi se non di quelle, che si presentano da sè stesse ai nostri sensi, e che noi non sapremmo ignorare, purchè vi facciamo almeno un po' di riflessione, che di cercarne di più rare e artificiose: e la ragione di questo si è che queste più rare ingannano sovente, quando non si conoscono ancora le cause delle più comuni, e le circostanze da cui esse dipendono sono quasi sempre così particolari e così piccole, che è difficilissimo di osservarle. Ma l'ordine, che in questo io ho mantenuto, è stato tale. Innanzi tutto, ho cercato di trovare in generale i Principii, o Cause Prime, di tutto quello che è, o che può essere, nel mondo, senza considerare, per questo effetto, niente altro che Dio solo, che l'ha creato, nè trarle d'altronde che da certi germi di Verità, che sono naturalmente nelle nostre anime. Dopo di che ho esaminato quali erano i primi e più ordinarii effetti, che si potevano dedurre da queste cause; e mi sembra che, con ciò, ho trovato dei Cieli, degli Astri, una Terra, ed anzi, sulla terra, dell'Acqua, dell'Aria, del Fuoco, dei Minerali, e alcune altre tali cose, che sono le più comuni di tutte e le più semplici, e, per conseguenza, le più facili a conoscere. Poi, quando son voluto discendere a quelle che erano più particolari, se ne sono presentate a me tante di diverse, che non ho creduto fosse possibile allo spirito umano di distinguere le Forme o Specie di corpi che sono sulla terra, da un'infinità di altre, che potrebbero esservi, se fosse stato volere di Dio di mettervele, nè, per conseguenza, di riportarle al nostro uso, a meno che non si venga alle cause per mezzo degli effetti e ci si serva di parecchie esperienze particolari. In seguito di che, facendo ripassare il mio spirito su tutti gli oggetti, che si erano mai presentati ai miei sensi, io oso ben dire che non vi ho notato cosa alcuna, che non potessi assai comodamente spiegare per mezzo dei Principii che avevo trovati. Ma è d'uopo anche che confessi che la potenza della Natura è sì ampia e vasta, e che questi Principii sono sì semplici e generali, che io non osservo quasi più niun effetto particolare, che subito non conosca che esso

può esserne dedotto in parecchie maniere diverse, e che la mia più grande difficoltà è, d'ordinario, di trovare in quale di questi modi esso ne dipenda. Poichè a questo io non conosco altro espediente, che di cercare di bel nuovo alcune esperienze, le quali sieno tali, che il loro esito non sia lo stesso, se è nell'una di queste maniere che bisogna spiegarlo, o se è nell'altra. Del resto, io sono ora a questo punto, che veggo, mi sembra, abbastanza bene da qual punto di vista ci si debba porre per fare la maggior parte di quelle, che debbono servire a questo scopo; ma veggo anche che esse sono tali ed in così gran numero, che nè le mie mani, nè la mia rendita, anche se ne avessi mille volte di più di quel che non ne abbia, saprebbero bastare per tutte; di guisa che, secondo che avrò ormai la comodità di farne più o meno, avanzerò anche più o meno nella conoscenza della Natura. E ciò mi promettevo di far conoscere, per mezzo del Trattato che avevo scritto, e di mostrarvi così chiaramente l'utilità che il pubblico ne può ricevere, che obbligherei tutti quelli che desiderano in generale il bene degli uomini, cioè tutti quelli che sono virtuosi di fatto, e non già per falsa apparenza, nè solo per opinione, tanto a comunicarmi quelle che hanno già fatte, quanto ad aiutarmi nella ricerca di quelle che restano a fare.

Ma io ho avuto, dopo quel tempo, altre ragioni, che mi han fatto cambiare opinione, e pensare che dovevo veramente continuare a scrivere tutte le cose, che giudicassi di qualche importanza, a misura che ne scoprissi la verità, ed apportarvi la stessa cura, che se volessi farle stampare: sia per aver tanto maggior occasione di bene esaminarle, come, senza dubbio, si guarda sempre più da vicino a quello che si crede dover essere veduto da molti, che a quello che non si fa che per sè stessi, e sovente le cose che mi sono sembrate vere, quando ho cominciato a concepirle, mi son parse false, quando le ho volute mettere sulla carta; sia allo scopo di non perdere nessuna occasione di profittare al pubblico, se ne sono capace, e, se i miei scritti valgono qualche cosa, quelli che li avranno dopo la mia morte ne pos-

sano far uso, come sarà meglio a proposito; ma che non dovevo in nessun modo consentire che fossero pubblicati durante la mia vita, affinchè nè le opposizioni e controversie, alle quali sarebbero forse soggetti, e neppure la reputazione, qual ch'ella fosse, ch'essi potrebbero acquistarmi, non mi dessero niuna occasione di perdere il tempo, che ho disegno d'impiegare ad istruirmi. Poichè, sebbene sia vero che ogni uomo è obbligato a procurare, per quanto è in lui, il bene degli altri, e non essere utile a nessuno è propriamente non valer nulla, tuttavia è anche vero che le nostre cure si debbono estendere più lontano del tempo presente, e che è buono di omettere le cose, le quali arrecherebbero, forse, qualche profitto a quelli che vivono, quando si ha lo scopo di farne altre che ne apportino di più ai nostri nipoti. Poichè, in effetti, io desidero bene che si sappia che il poco, che ho imparato fin qui, è quasi nulla, a paragone di quello che ignoro, e che non dispero di poter apprendere; perchè con quelli, che a poco a poco scoprono la verità nella scienza, succede quasi lo stesso che con quelli, che, cominciando a diventar ricchi, hanno meno pena a fare grandi acquisti di quel che ne abbiano avuto prima, essendo più poveri, a farne di molto minori. Ovvero si può compararli ai capitani di eserciti, di cui le forze sogliono crescere in proporzione delle loro vittorie, e che hanno bisogno di maggior abilità, per mantenersi dopo la perdita di una battaglia, di quel che non ne abbiano, dopo averla guadagnata, per prendere delle città e delle province. Poichè è veramente dare delle battaglie il cercar di vincere tutte le difficoltà e gli errori, che c'impediscono di pervenire alla conoscenza della verità, ed è perderne una l'accogliere qualche falsa opinione riguardante una materia un po' generale ed importante; bisogna, dopo, molto maggior abilità, per rimettersi nello stesso stato, in cui si era prima, che per fare dei grandi progressi, quando si hanno già dei principii che sono certi. Per conto mio, se ho in addietro trovato alcune verità nelle scienze (e spero che le cose, che sono contenute in questo volume, faranno giudicare che ne

ho trovato alcune), io posso dire che esse non sono se non conseguenze e dipendenze di cinque o sei principali difficoltà che ho superato, e che conto per altrettante battaglie, dove ho avuto la fortuna dal mio lato. Anzi non temerò di dire che penso di non aver più bisogno di vincerne se non altre due o tre simili, per venire interamente a capo dei miei disegni; e che la mia età non è già così avanzata che, secondo il corso ordinario della Natura, io non possa ancora avere abbastanza tempo per questo scopo [1]. Ma credo di essere tanto più obbligato a risparmiare il tempo che mi resta, quanto maggiore è la mia speranza di poterlo bene impiegare; ed avrei, senza dubbio, parecchie occasioni di perderlo, se pubblicassi i fondamenti della mia Fisica. Poichè, sebbene essi sieno quasi tutti così evidenti, che basta intenderli per crederli, e non ve ne sia nessuno, di cui non pensi poter dare delle dimostrazioni, tuttavia, poichè è impossibile che essi sieno d'accordo con tutte le diverse opinioni degli altri uomini, prevedo che sarei spesso distratto dalle opposizioni che farebbero nascere.

Si può dire che queste opposizioni sarebbero utili, tanto allo scopo di farmi conoscere i miei errori, quanto perchè, se avessi qualche cosa di buono, gli altri ne avessero per questo mezzo maggior intelligenza, e poichè molti possono vedere più di un uomo solo, che, cominciando fin d'adesso a servirsene, essi mi aiutassero anche con le loro invenzioni. Ma, sebbene io mi riconosca estremamente soggetto a fallire, e non mi fidi quasi mai ai primi pensieri che mi vengono, tuttavia l'esperienza che ho delle obbiezioni, che mi si possono fare, m'impedisce di sperarne profitto alcuno: poichè ho già spesso provato i giudizii, tanto di quelli che ho ritenuto come miei amici, quanto di alcuni altri, cui pensavo di essere indifferente, ed anche di alcuni, di cui sapevo che la malignità e l'invidia cercherebbe assai di scoprire quel che l'affetto nascondesse ai miei amici; ma

---

(1) Nel 1637, anno della pubblicazione del *Discorso*, Descartes non aveva, infatti, che 41 anno, essendo nato il 31 marzo 1596 a La Haye, in Turenna. (*N. d. T.*).

è raramente accaduto che mi si fosse obbiettato qualcosa, che io non avessi del tutto preveduta, a meno che non fosse lontanissima dal mio soggetto; di guisa che non ho quasi mai incontrato alcun censore delle mie opinioni, che non mi sembrasse o meno rigoroso, o meno equo di me stesso. E non ho neppure mai osservato che, per mezzo delle dispute che si praticano nelle scuole, si sia scoperta alcuna verità, che s'ignorasse prima; poichè, finchè ognuno cerca di vincere, ci si esercita molto di più a far valere la verosimiglianza, che a pesare le ragioni dell'una parte e dell'altra; e quelli che sono stati lungo tempo buoni avvocati non sono punto perciò, in seguito, giudici migliori.

Quanto all'utilità che gli altri riceverebbero dalla comunicazione dei miei pensieri, non potrebbe neppure essa essere assai grande, tanto più che non li ho punto ancora condotti così lontano, che non vi sia bisogno di aggiungervi molte cose, prima di metterli in pratica. Ed io credo di poter dire, senza vanità, che, se vi è qualcuno che ne sia capace, questi dev'essere piuttosto io che qualche altro: non che non possano esservi al mondo molti spiriti incomparabilmente migliori del mio; ma perchè non si saprebbe concepire una cosa e renderla propria tanto bene quando la si apprende da qualche altro, che come quando la s'inventa da sè. E questo è così vero, in questa materia, che, sebbene io abbia spesso spiegato alcune delle mie opinioni a persone di eccellente ingegno, e che, nel tempo che io parlavo loro, sembravano comprenderle assai distintamente, tuttavia, quando le hanno ripetute, ho notato che le hanno cambiato quasi sempre in tal modo, che non le potevo più riconoscere come mie. In occasione di che, io sono ben lieto di pregar qui i nostri nipoti di non credere mai che le cose che si diranno loro vengano da me, quando non le avrò io stesso divulgate. E non mi stupisco punto delle stravaganze, che si attribuiscono a tutti quegli antichi Filosofi, di cui non abbiamo gli scritti, nè per questo giudico punto che i loro pensieri sieno stati assai sragionevoli, visto che essi erano tra i migliori spiriti dei loro

tempi, ma soltanto che ci sono stati mal riferiti. Come si vede anche che quasi mai è accaduto che qualcuno dei loro discepoli li abbia sorpassati; ed io son certo che i più ferventi tra quelli, che ora seguono Aristotile, si crederebbero felici, se avessero tanta conoscenza della Natura, quanta egli ne ha avuto, anche se fosse a condizione che non ne avrebbero mai di più. Essi sono come l'edera, la quale non tende punto a salire più in alto degli alberi, che la sostengono, e che, anzi, spesso ridiscende, dopo ch'è giunta sino alla loro cima; poichè mi sembra anche che la ridiscendano, cioè si rendano in qualche modo meno dotti che se si astenessero dallo studiare, quelli i quali, non contenti di sapere tutto quello che è intelligibilmente spiegato nel loro autore, vogliono, oltre di ciò, trovarvi la soluzione di molte difficoltà, di cui egli non dice nulla, ed alle quali, forse, non ha mai pensato. Tuttavia, il loro modo di filosofare è comodissimo, per quelli che non hanno che degli ingegni mediocrissimi; perchè l'oscurità delle distinzioni e dei principii di cui si servono fa sì che possano parlare di tutte cose con tanta baldanza, come se le sapessero, e sostenere tutto quello che ne dicono contro i più sottili ed i più abili, senza che s'abbia modo di convincerli. Nel che mi sembrano simili ad un cieco, che, per battersi senza svantaggio contro uno che ci vede, l'avesse fatto scendere nel fondo di qualche cantina oscurissima; ed io posso dire che costoro hanno interesse a che m'astenga dal pubblicare i principii della Filosofia, di cui mi servo: poichè, essendo semplicissimi ed evidentissimi come sono, farei quasi lo stesso, pubblicandoli, che se aprissi delle finestre e facessi entrare la luce in quella cantina, dove essi sono discesi per battersi. Ma anche i migliori ingegni non hanno occasione di desiderare di conoscerli: poichè, se vogliono saper parlare di tutto, ed acquistarsi la riputazione di dotti, vi perverranno più facilmente contentandosi della verosimiglianza, che può esser trovata senza grande stento in tutte sorta di materie, che cercando la verità, la quale non si scopre se non a poco a poco in alcune, e che, quando si tratta di parlare

delle altre, obbliga a confessare francamente che le s'ignora. Che se essi preferiscono la conoscenza di un gruzzoletto di verità alla vanità di sembrare di non ignorar niente, come, senza dubbio, essa è ben preferibile, e vogliono seguire un disegno simile al mio, non hanno bisogno, per questo, che io dica loro niente di più di quello che già ho detto in questo discorso. Poichè, se essi sono capaci di passare più oltre di quel che abbia fatto io, saranno anche, a maggior ragione, capaci di trovare da soli tutto quello che penso di aver trovato. Tanto più che, non avendo mai nulla esaminato se non per ordine, è certo che quello che mi resta ancora a scoprire è di per sè più difficile e più nascosto di quello, che ho potuto per lo innanzi scoprire, ed essi avrebbero molto meno piacere ad apprenderlo da me che da sè stessi; senza dire che l'abitudine che essi acquisteranno, cercando innanzi tutto delle cose facili, e passando a poco a poco gradatamente ad altre più difficili, servirà loro più di quanto tutte le mie istruzioni non saprebbero fare. Come, per conto mio, sono convinto che, se mi si fossero insegnate, sin dalla mia giovinezza, tutte le verità, di cui dopo ho cercato le dimostrazioni, e non avessi fatto fatica alcuna nell'impararle, non ne avrei, forse, mai saputo delle altre, ed almeno che mai avrei acquistato l'abitudine e la facilità, che penso di avere, di trovarne sempre delle nuove, a misura che mi applico a ricercarle. Ed in una parola, se v'è al mondo qualche opera, che non possa essere sì ben compiuta da niun altro, che dallo stesso, che l'ha cominciata, è quella alla quale io lavoro.

È vero che, per quel che riguarda le esperienze che possono servirvi, un uomo solo non potrebbe bastare a farle tutte; ma, dall'altra parte, egli non vi saprebbe neppure impiegare utilmente altre mani diverse dalle sue, se non quelle degli artigiani, o di gente che potrebbe pagare, ed alla quale la speranza del guadagno, che è un mezzo efficacissimo, farebbe fare con precisione tutte le cose, che egli prescrivesse loro. Poichè, per quel che riguarda i volontarii, che, per curiosità o voglia d'imparare, si offrissero forse di aiutarlo,

oltre che, per ordinario, son più larghi di promesse che di fatti, e non fanno che bei propositi, di cui nessuno mai riesce, essi vorrebbero infallibilmente essere pagati con la spiegazione di alcune difficoltà, o almeno con complimenti e conversazioni inutili, che non gli saprebbero costare sì poco del suo tempo, ch'egli non ve ne perdesse. E per le esperienze, che gli altri hanno già fatto, quand'anche gliele volessero comunicare, cosa che non farebbero giammai quelli che le chiamano segreti, esse sono, per la maggior parte, composte di tante circostanze, od ingredienti superflui, che gli sarebbe difficilissimo decifrarne la verità; senza dire che le troverebbe quasi tutte così male spiegate, o anche sì false, perchè quelli che le han fatte si sono sforzati di farle apparire conformi ai loro principii, che, se ce ne fossero alcune che gli servissero, esse, di bel nuovo, non potrebbero valere il tempo, che gli sarebbe necessario impiegare per isceglierle. Di guisa che, se ci fosse al mondo qualcuno, che si sapesse con certezza essere capace di trovare le cose più grandi e più utili al pubblico che vi possano essere, e, per questa causa, gli altri uomini si sforzassero, con tutti i mezzi, di aiutarlo a venire a capo dei suoi disegni, io non veggo quale altra cosa potrebbero fare per lui, se non sopperire alle spese delle esperienze, di cui egli avrebbe bisogno, e, del resto, impedire che il suo tempo non gli fosse tolto dall'importunità di nessuno. Ma, oltre che io non presumo tanto di me stesso, da voler promettere qualcosa di straordinario, e non mi pasco punto di pensieri sì vani, come d'immaginarmi che il pubblico si debba molto interessare dei miei progetti, io non ho neppure l'animo così vile, da volere accettare da chicchessia favore alcuno, che si potesse credere da me non meritato.

Tutte queste considerazioni unite insieme furono causa, or è tre anni, che io non volli punto divulgare il trattato che avevo tra le mani, ed anche che venni nella risoluzione di non farne vedere alcun altro, durante la mia vita, che fosse così generale, e dal quale si potessero intendere i fondamenti della mia Fisica. Ma vi sono state dopo, di bel

nuovo, due altre ragioni, che m'hanno obbligato a metter qui alcuni saggi particolari, ed a rendere al pubblico qualche conto delle mie azioni e dei miei disegni. La prima è che, se io non lo facessi, parecchi, che hanno saputo l'intenzione, che avevo avuto per lo innanzi, di fare stampare alcuni scritti, potrebbero immaginarsi che le cause, per le quali me ne astengo, fossero a mio svantaggio più di quel che non sieno. Poichè, sebbene io non ami eccessivamente la gloria, ed anzi, se oso dirlo, la odii, poichè la giudico contraria al riposo, che stimo su tutte le cose, tuttavia anche non ho mai cercato di nascondere le mie azioni come dei delitti, nè ho usato molte precauzioni per essere incognito; e perchè avrei creduto farmi torto, e perchè ciò m'avrebbe dato qualche specie d'inquietudine, che, di bel nuovo, sarebbe stata contraria al perfetto riposo di spirito, che io cerco. E poichè, essendomi sempre così tenuto indifferente tra la cura di essere conosciuto o di non esserlo punto, non ho potuto impedire che non acquistassi qualche sorta di reputazione, ho pensato di dover fare il mio meglio per esentarmi almeno dall'averla cattiva. L'altra ragione, che m'ha obbligato a scriver questo, è che, vedendo tutti i giorni sempre più il ritardo, che soffre il disegno, che io ho, d'istruirmi, a causa di un'infinità d'esperienze, di cui ho bisogno, e che è impossibile che io faccia senza l'aiuto altrui, benchè non mi lusinghi già tanto da sperare che il pubblico prenda gran parte nei miei affari, tuttavia non voglio neppure aver tanto poca fiducia in me stesso, da dar motivo a quelli, che mi sopravviveranno, di rimproverarmi qualche giorno che avrei potuto lasciar loro parecchie cose molto migliori di quel che non avrò fatto, se non avessi trascurato troppo di far loro intendere in che essi potevano contribuire ai miei disegni.

Ed ho pensato che m'era facile scegliere alcune materie, che, senza essere soggette a molte controversie, nè obbligarmi a manifestare dei miei principii più di quel che desidero, non mancherebbero di far vedere assai chiaramente quel che posso, o non posso, nelle scienze. Ed in questo non

saprei dire se sono riuscito, e non voglio punto prevenire i giudizii di nessuno, parlando io stesso dei miei scritti; ma sarò ben lieto che sieno esaminati, ed affinchè se ne abbia tanto maggior occasione, supplico tutti quelli, che avranno delle obbiezioni a farvi, di prendersi la pena d'inviarle al mio libraio [1], dal quale essendone io avvertito, cercherò di unirvi la mia risposta nello stesso tempo; e per questo mezzo i lettori, vedendo insieme l'uno e l'altro, giudicheranno tanto più facilmente della verità. Perchè io non prometto di farvi mai lunghe risposte, ma solo di confessare i miei errori con tutta franchezza, se li riconosco, oppure, se non li posso scorgere, di dire semplicemente quel che crederò esser richiesto, per la difesa delle cose che ho scritte, senza aggiungervi la spiegazione di nessuna nuova materia, allo scopo di non impegnarmi indefinitamente dall'una nell'altra.

Che se alcune di quelle, di cui ho parlato, al principio della Diottrica e delle Meteore, urtano a prima giunta, perchè le chiamo delle ipotesi, e non sembro aver voglia di provarle, che si abbia la pazienza di leggere il tutto con attenzione, e spero che se ne sarà soddisfatti. Perchè mi sembra che i ragionamenti vi si seguono in tal guisa che, come gli ultimi sono dimostrati dai primi che sono le loro cause, questi primi lo sono reciprocamente dagli ultimi, che sono i loro effetti. E non si deve immaginare che io commetta in questo l'errore che i Logici chiamano un circolo vizioso; poichè l'esperienza, rendendo la maggior parte di questi effetti certissimi, le cause, da cui io li deduco, non servono tanto a provarli, quanto a spiegarli; ma, tutto al contrario, sono esse che sono provate da quelli [2]. Ed io non le ho chiamate ipotesi, se non perchè si sappia che io penso di poterle dedurre da quelle prime verità da me innanzi spiegate, ma che ho voluto espressamente non far ciò, per im-

---

(1) Il libraio Jan Maire di Leida. (*N. d. T.*).

(2) Ecco enunciato e definito, con ammirabile nettezza e giustezza, il metodo scientifico sperimentale. (*N. d. T.*).

pedire che certi spiriti, che s'immaginano di sapere in un giorno tutto quel che un altro ha pensato in venti anni, tostochè egli ne ha loro dette solamente due o tre parole, e che sono tanto più soggetti ad errare e meno capaci della verità, quanto più penetranti e vivi essi sono, non possano di là cogliere l'occasione di fabbricare qualche Filosofia stravagante su ciò che crederanno essere i miei principii, e che di ciò mi si attribuisca la colpa. Poichè, per le opinioni che sono tutte mie, io non le scuso come nuove, poichè, se ben se ne considerano le ragioni, sono sicuro che le si troverà così semplici, e così conformi al senso comune, che sembreranno meno straordinarie e meno strane di tutte le altre, che si possano avere sugli stessi soggetti. Ed io non mi vanto affatto neppure di essere il primo Inventore di nessuna, ma bene che non le ho mai accolte, nè perchè erano state dette da altri, nè perchè non lo erano state, ma solo perchè la ragione me ne ha convinto.

Che se gli artigiani non possono subito eseguire l'invenzione che è spiegata nella Diottrica, io non credo che si possa dire, per questo, che essa sia cattiva: poichè, siccome son necessarie destrezza ed abitudine, per fare e per aggiustare le macchine da me descritte, senza che vi manchi nessuna circostanza, io non mi stupirei meno, se essi riuscissero di primo acchito, che se qualcuno potesse apprendere, in un giorno, a suonare eccellentemente il liuto, perciò solo che gli si fosse dato del legname, che fosse buono. E se io scrivo in Francese, che è la lingua del mio paese, piuttosto che in Latino, che è quella dei miei Precettori, è perchè spero che quelli, che non si servono se non della loro ragione naturale affatto pura, giudicheranno delle mie opinioni meglio di coloro, i quali non credono che ai libri antichi. E per quelli che congiungono il buon senso con lo studio, e questi soli io desidero come giudici, son sicuro che essi non saranno punto così partigiani del Latino, da rifiutar d'intendere le mie ragioni, perchè le spiego in lingua volgare.

Del resto, io non voglio parlare qui, in particolare, dei progressi, che spero di fare in avvenire nelle scienze, nè im-

pegnarmi verso il pubblico in nessuna promessa, che non sia sicuro di compiere; ma dirò soltanto che ho risoluto di non impiegare il tempo che mi resta a vivere in altra cosa, se non a cercare di acquistare qualche conoscenza della Natura, la quale sia tale, che se ne possano trarre delle regole per la Medicina, più certe di quelle che si sono avute finora; e che la mia inclinazione m'allontana sì fortemente da ogni sorta di altri disegni, principalmente da quelli che non saprebbero essere utili agli uni se non nocendo agli altri, che, se alcune occasioni mi costringessero ad occuparmene, io non credo punto che sarei capace di cavarmela. E di questo io fo qui una dichiarazione, che so bene non poter servire a rendermi influente nel mondo, ma anche non ho in nessun modo voglia di esserlo; e mi terrò sempre più obbligato a quelli, col favore dei quali godrò senza impedimenti del mio tempo, di quel che non sarei a coloro, che m'offrissero i più onorevoli impieghi della terra.

MEDITAZIONI RIGUARDANTI LA FILOSOFIA PRIMA,

NELLE QUALI

SON DIMOSTRATE L'ESISTENZA DI DIO

E LA DISTINZIONE REALE TRA L'ANIMA E IL CORPO DELL'UOMO.

AI SIGNORI DECANI E DOTTORI

DELLA SACRA FACOLTÀ TEOLOGICA

DI PARIGI.[1]

Signori,

La ragione che mi spinge a presentarvi quest'opera è così giusta, e, quando voi ne conoscerete il disegno, sono sicuro che ne avrete anche voi una così giusta di prenderla nella vostra protezione, che credo di non poter far meglio, per rendervela in certo modo raccomandabile, che dirvi in poche parole ciò che in essa io mi sono proposto. Io ho sempre creduto che queste due questioni, di Dio e dell'anima, fossero le più importanti fra quelle che debbono essere dimostrate dalle ragioni piuttosto della Filosofia che della Teologia: poichè sebbene ci basti, a noi altri che siamo fedeli, di credere per la Fede che vi è un Dio e che l'anima umana non muore punto col corpo, certamente non sembra possibile di poter mai convincere gl'Infedeli di nessuna Religione, e quasi neppure di nessuna virtù Morale, se, innanzi tutto, non si provano loro queste due cose per mezzo della ragione naturale. E poichè si propongono sovente in questa

---

(1) Nella prima (1647) e nella seconda (1661) edizione delle *Meditazioni* si trova un avviso dal titolo « Il Libraio al Lettore », che nella terza edizione (1673) è sostituito da una nota « Al Lettore » del nuovo editore Renato Fédé. L'autore dell'avviso della 1.ª e della 2.ª edizione è il libraio Pietro Le Petit. Non essendo quello uno scritto di Descartes, è omesso in questa traduzione. (*N. d. T.*).

vita ricompense più grandi per i vizii che per le virtù, poche persone preferirebbero il giusto all'utile, se non fossero trattenute nè dal timore di Dio, nè dall'attesa di un'altra vita. E benchè sia assolutamente vero che bisogna credere che vi è un Dio, perchè così è insegnato nelle Sante Scritture, e d'altra parte che bisogna credere nelle Sante Scritture, perchè esse vengono da Dio; e questo perchè, la Fede essendo un dono di Dio, quello stesso che dà la grazia per far credere le altre cose, la può anche dare per farci credere che egli esiste: non si potrebbe tuttavia proporre ciò agli Infedeli, che potrebbero immaginarsi che si commettesse in ciò l'errore, che i Logici chiamano un Circolo.

Ed invero, io ho osservato che voi altri, Signori, con tutti i Teologi, non asserite soltanto che l'esistenza di Dio si può provare per ragion naturale, ma anche che si arguisce dalla Santa Scrittura che la sua conoscenza è molto più chiara di quella che si ha di parecchie cose create, e che in effetti essa è così facile, che quelli che non l'hanno punto sono colpevoli. Come appar chiaro da queste parole della Saggezza, capitolo 13, dove è detto che *la loro ignoranza non è punto perdonabile; poichè se il loro spirito è penetrato così avanti nella conoscenza delle cose del mondo, come è mai possibile che essi non ne abbiano punto più facilmente trovato il sovrano Signore?* Ed ai Romani, capitolo I, è detto che essi sono *inescusabili*. Ed ancora, nello stesso luogo, con queste parole: *Ciò che è conosciuto di Dio, è manifesto in essi,* sembra che noi siamo avvertiti che tutto quello che si può sapere di Dio può essere mostrato per mezzo di ragionamenti, che non v'ha bisogno di cercare altrove che in noi stessi, e che il nostro spirito solo è capace di fornirci. Ecco perchè ho pensato che non sarebbe punto fuor di proposito che io facessi vedere qui con quali mezzi ciò può farsi, e qual via bisogna tenere, per arrivare alla conoscenza di Dio con maggior facilità e certezza di quel che conosciamo le cose di questo mondo.

E per ciò che riguarda l'Anima, benchè parecchi abbiano creduto che non è facile conoscerne la natura, ed al-

cuni abbiano addirittura osato dire che le ragioni umane ci dimostravano che essa muore col corpo, e che non v'era che la sola Fede, la quale c'insegnasse il contrario, nondimeno, poichè il Concilio di Laterano, tenuto sotto Leone X, nella Sessione 8, li condanna, e ordina espressamente ai Filosofi Cristiani di rispondere ai loro argomenti, e d'impiegare tutte le forze del loro spirito per far conoscere la verità, io ho bene osato intraprender ciò in questo scritto. Di più, sapendo che la principale ragione, per la quale parecchi miscredenti non vogliono punto credere che vi è un Dio e che l'anima umana è distinta dal corpo, è ch'essi dicono che nessuno fin qui ha potuto dimostrare queste due cose; sebbene io non sia punto della loro opinione, ma, al contrario, ritenga che quasi tutte le ragioni, che sono state apportate da tanti grandi personaggi riguardo a queste due questioni, sieno tante dimostrazioni, quando esse sono bene intese, e sia quasi impossibile inventarne di nuove: pure io credo che non si potrebbe nulla fare di più utile nella Filosofia che ricercarne una volta con curiosità ed accuratezza le migliori e più solide, e disporle in un ordine così chiaro e così esatto, che sia assodato oramai per tutti che esse sono delle vere dimostrazioni. Ed infine, poichè parecchie persone — le quali sanno che io ho coltivato un certo metodo per risolvere ogni sorta di difficoltà nelle scienze; metodo, che, a dir vero, non è nuovo, non essendovi nulla di più antico della verità, ma del quale esse sanno che mi sono servito assai felicemente in altri rincontri — hanno desiderato ciò da me, io ho pensato che era mio dovere tentare qualcosa su questo soggetto.

Ora ho lavorato con tutte le mie forze per comprendere in questo Trattato tutto quello che se ne può dire. Non già che abbia qui ammassato tutte le diverse ragioni, che si potrebbero allegare per servire di prova al nostro soggetto: poichè non ho mai creduto che ciò fosse necessario, se non quando non ve n'è nessuna che sia certa; ma solamente ho trattato le prime e principali in una tal maniera, che oso bene proporle come evidentissime e certissime dimostrazioni.

Ed io dirò di più che esse sono tali, che io non credo che siavi via alcuna, per cui lo spirito umano ne possa mai scoprir di migliori; poichè l'importanza della cosa e la gloria di Dio, alla quale tutto ciò si riporta, mi costringono a parlare qui di me un po' più liberamente di quel che io sia solito. Nondimeno, per quanta certezza ed evidenza io trovi nei miei ragionamenti, non posso esser persuaso che tutti quanti siano capaci di intenderli. Ma, precisamente come nella Geometria vi son parecchi ragionamenti, che ci sono stati lasciati da Archimede, da Apollonio, da Pappo e da parecchi altri, i quali sono ammessi da tutti come certissimi ed evidentissimi, perchè non contengono nulla che, considerato separatamente, non sia facilissimo a conoscere, e non v'è luogo alcuno dove le conseguenze non quadrino e non convengano benissimo con gli antecedenti; nondimeno, perchè essi sono un po' lunghi, e domandano uno spirito che si dia loro tutto intiero, non sono compresi ed intesi che da pochissime persone: egualmente, benchè io creda che quei ragionamenti, di cui mi servo qui, eguaglino, e a dirittura sorpassino, in certezza ed evidenza le dimostrazioni di Geometria, ho paura nondimeno che essi non possano essere abbastanza sufficientemente compresi da parecchi, sia perchè anche essi sono un po' lunghi e dipendenti gli uni dagli altri, sia principalmente perchè dimandano uno spirito interamente libero da tutti i pregiudizii, e che si possa facilmente distaccare dal commercio dei sensi. Ed in verità, nel mondo non se ne trovano tanti che siano adatti per le Speculazioni Metafisiche, più che per quelle della Geometria. E di più vi è ancora questa differenza, che, nella Geometria ognuno essendo prevenuto dell'opinione che non vi si avanza nulla che non abbia una dimostrazione certa, quelli che non vi sono interamente versati peccano molto più spesso nell'approvare delle false dimostrazioni, per far credere che le intendono, che nel confutare le vere. Non è lo stesso nella Filosofia, dove, ciascuno credendo che tutte le sue proposizioni sono problematiche, poche persone si dànno alla ricerca della verità; ed anzi molti, volendo acquistarsi

fama di forti ingegni, non cercano altro che di combattere arrogantemente le verità più apparenti.

Ecco perchè, *Signori*, per quanta forza possano avere i miei ragionamenti, poichè essi appartengono alla Filosofia, io non ispero che facciano un grande effetto [1] sugli spiriti, se voi non li prendete nella vostra protezione. Ma la stima che tutti fanno della vostra Compagnia essendo così grande, ed il nome della Sorbona di tale autorità, che non soltanto in quel che riguarda la Fede, dopo i sacri Concilii, ma anche in quel che riguarda l'umana Filosofia, non si è mai portata tanta deferenza al giudizio di nessuna altra Compagnia, ognuno credendo non esser possibile trovare altrove maggior ponderatezza e conoscenza, maggior prudenza ed integrità nel dare il proprio giudizio: io non dubito punto, se voi vi degnate di prendervi tanta cura di questo scritto da volerlo innanzi tutto correggere (poichè, avendo conoscenza non solo della mia debolezza, ma anche della mia ignoranza, non oserei asserire che non vi sono degli errori); poi in appresso aggiungervi le cose che vi mancano, compiere quelle che non sono perfette, e prendervi voi stessi la pena di dare una spiegazione più ampia a quelle che ne hanno bisogno, o almeno avvertirmene affinchè io vi lavori, ed infine, dopo che le ragioni, per mezzo delle quali io provo che vi è un Dio e che l'anima umana differisce dal corpo, saranno state condotte fino a tal punto di chiarezza e di evidenza, ed io son certo che vi si può condurle, che dovranno essere ritenute per esattissime dimostrazioni, voler dichiarare ciò stesso e testimoniarlo pubblicamente; io non dubito punto, dico, che, se ciò vien fatto, tutti gli errori e false opinioni, che sono mai esistiti riguardo a queste due questioni, non siano bentosto cancellate dallo spirito umano. Poichè la verità farà sì che tutti i dotti e gli uomini d'ingegno sottoscriveranno al vostro giudizio;

---

(1) Il testo, veramente, in tutte e tre le edizioni porta: sforzo *(effort)*; ma è, forse, errore per: effetto *(effect)*. (*N. d. T.*).

e la vostra autorità farà sì che gli Atei, i quali sono per ordinario più arroganti che dotti e sennati, si spoglieranno del loro spirito di contraddizione, o forse sosterranno essi stessi le ragioni che vedranno essere accolte da tutte le persone d'ingegno come dimostrazioni, per paura che non sembri che essi non ne abbiano l'intelligenza; ed infine tutti gli altri si arrenderanno facilmente a tante testimonianze, e non vi sarà più nessuno che osi dubitare dell'esistenza di Dio e della distinzione reale e vera dell'anima umana dal corpo.

Spetta a voi adesso di giudicare del frutto che deriverebbe da questa credenza, se essa fosse una volta bene stabilita, a voi che vedete i disordini che il suo dubbio produce; ma io non avrei qui buona grazia nel raccomandare maggiormente la causa di Dio e della Religione a quelli, che ne sono sempre stati le più ferme colonne.

PREFAZIONE DELL'AUTORE AL LETTORE. (1)

Io ho già toccato queste due questioni di Dio e dell'Anima umana nel discorso Francese che diedi alle stampe nell'anno 1637, riguardo al metodo per ben condurre la propria ragione, e cercare la verità nelle scienze. Non allo scopo di trattarne allora veramente a fondo, ma solo come di sfuggita, a fine di apprendere per mezzo del giudizio che se ne farebbe in qual modo dovrei trattarne in appresso. Poichè esse mi sono sempre sembrate essere di una tale importanza, che giudicai cosa ben fatta di parlarne più di una volta, ed il cammino che io percorro per ispiegarle è così poco battuto, e così lontano dalla via ordinaria, che non ho creduto che fosse utile di mostrarlo in Francese, ed in un discorso che potesse essere letto da tutti, per paura che gli Spiriti deboli non credessero che fosse loro permesso di tentar questa via.

Ora, avendo pregato in questo discorso sul Metodo tutti quelli che avessero trovato nei miei scritti qualcosa degna di censura di farmi il favore di avvertirmene, non mi si è nulla obbiettato di notevole se non due cose su ciò che avevo detto riguardo a queste due questioni, alle quali obbiezioni voglio rispondere qui in poche parole, prima d'intraprendere la loro spiegazione più esatta.

---

(1) La traduzione francese della *Praefatio* di Descartes manca nella prima edizione. (*N. d. T.*).

La prima è che dal fatto che lo spirito umano, facendo riflessione su sè stesso, conosce di non essere altra cosa che una cosa che pensa, non ne segue punto che la sua natura o la *sua essenza* sia solamente di pensare; in guisa tale che questa parola *solamente* escluda tutte le altre cose, di cui si potrebbe forse anche dire che appartengono alla Natura dell'Anima.

Alla quale Obbiezione io rispondo che in quel luogo non è punto stata neppure mia intenzione di escluderle secondo l'ordine della verità della cosa (della quale non trattavo allora), ma solo secondo l'ordine del mio pensiero. Così che il mio sentimento era che io non conoscevo nulla che sapessi appartenere alla mia Essenza, se non che ero una cosa che pensa, o una cosa che ha in sè la facoltà di pensare. Ora farò vedere qui appresso come, dal fatto che io non conosco null'altro che appartenga alla mia essenza, segue che non vi è neppure niente altro che in effetti le appartenga.

La seconda obbiezione è che dal fatto che io ho in me l'idea di una cosa più perfetta di quel che io sia, non segue punto che questa Idea sia più perfetta di me, e molto meno che quello che è rappresentato da questa Idea esista.

Ma io rispondo che in questa parola *Idea* v'è qui dell'equivoco. Poichè o essa può esser presa materialmente come una operazione del mio intelletto, ed in questo senso non si può dire che essa sia più perfetta di me; o essa può essere presa oggettivamente (1) per la cosa che è rappresentata da questa operazione, la quale, benchè non si supponga punto che esista fuori del mio Intelletto, può nondimeno essere più perfetta di me, a ragione della sua Essenza. Ora, nel séguito di questo Trattato farò vedere più ampia-

(1) Sarà bene ricordare che per Descartes, come anche per Spinoza, le parole *soggetto* ed *oggetto* ed i loro composti conservano il senso tradizionale, che fu loro dato dai Latini, specialmente da Boezio nel suo libro intorno alle categorie, e dai filosofi medioevali, e che è precisamente opposto a quello in uso nella filosofia moderna. Fino a quasi tutto il secolo XVIII, infatti, *soggetto* indicò ciò che è reale, ed *oggetto* ciò che è pensato. Lo scambio di significato fra le due parole è dovuto specialmente alla filosofia di Kant e Fichte. (*N. d. T.*).

mente come, da ciò solo che ho in me l'idea di una cosa più perfetta di me, segua che questa cosa veramente esiste.

Di più, ho visto anche due altri scritti abbastanza ampii su questa materia, ma che non combattevano tanto le mie ragioni, quanto le mie conclusioni, e ciò con argomenti tratti dai luoghi comuni degli Atei. Ma poichè queste sorta d'argomenti non possono fare nessuna impressione nello spirito di quelli che intenderanno bene le mie ragioni, e poichè i giudizii di parecchie persone sono così deboli e così poco ragionevoli che si lasciano molto più sovente convincere dalle prime opinioni che avranno avuto di una cosa, per quanto false e lontane dalla ragione possano essere, che da una confutazione delle loro opinioni solida e vera, ma solo in appresso ben intesa, io non voglio punto rispondere qui, per paura di essere innanzi tutto obbligato a riportarle.

Dirò solamente in generale che tutto quel che dicono gli Atei per impugnare l'esistenza di Dio dipende sempre o dal fingere che si fa in Dio affezioni umane, o dal fatto di aver attribuito ai nostri spiriti tanta forza e saggezza, che noi abbiamo bene la presunzione di voler determinare e comprendere ciò che Dio può e deve fare; di guisa che tutto quello che essi dicono non ci darà nessuna difficoltà, purchè soltanto ci ricordiamo che dobbiamo considerare i nostri spiriti come cose finite e limitate, e Dio come un essere infinito e incomprensibile.

Ora, dopo aver in certo modo riconosciuto i sentimenti degli uomini, io intraprendo da capo il Trattato di Dio e dell'Anima umana, e insieme intraprendo di gettare le fondamenta della Filosofia prima; ma senza attenderne lode alcuna dal volgo, nè sperare che il mio Libro sia letto da molti. Al contrario, io non consiglierò mai a nessuno di leggerlo, se non a quelli che vorranno con me meditare seriamente, e che potranno staccare il loro spirito dal commercio dei sensi, e liberarlo interamente da ogni sorta di pregiudizii, e questi io so anche troppo che sono in piccolissimo numero. Ma per quelli che, senza curarsi molto dell'ordine e del legame dei miei ragionamenti, si divertiranno

a epilogare su ognuna delle parti, come fanno parecchi, quelli, dico, non faranno gran profitto della lettura di questo Trattato. E benchè forse essi trovino occasione di fare delle osservazioncelle minute in parecchi punti, a gran pena potranno obbiettare nulla di urgente o che sia degno di risposta.

E poichè io non prometto agli altri di soddisfarli a prima giunta, e non presumo tanto di me da credere di poter prevedere tutto ciò che potrà presentare della difficoltà a ciascuno, esporrò dapprima in queste Meditazioni gli stessi pensieri, pei quali son convinto di essere pervenuto ad una certa ed evidente conoscenza della verità, a fine di vedere se, per mezzo delle stesse ragioni che mi hanno persuaso, potrò anche persuaderne degli altri. E dopo di ciò risponderò alle Obbiezioni che mi sono state fatte da persone d'ingegno e di dottrina, a cui ho inviato le mie Meditazioni per essere esaminate prima di metterle in istampa; poichè essi me ne hanno fatto un sì gran numero e di così differenti, che oso bene promettermi che sarà difficile ad un altro di proporne di quelle importanti, che non siano state toccate.

Ecco perchè supplico quelli che desidereranno leggere queste Meditazioni di non formarne alcun giudizio, senza prima essersi data la pena di leggere tutte queste Obbiezioni e le risposte che vi ho fatte.

RIASSUNTO

DELLE SEI MEDITAZIONI CHE SEGUONO (1).

Nella prima, espongo le ragioni per le quali noi possiamo dubitare generalmente di tutte le cose, e particolarmente delle cose materiali, almeno fino a che non avremo altri fondamenti nelle scienze, che quelli che abbiamo avuti finora. Ora, benchè l'utilità di un dubbio così generale non appaia manifesta a prima giunta, essa tuttavia è grandissima in questo, che quel dubbio ci libera da ogni sorta di pregiudizii, e ci prepara un cammino facilissimo per assuefare il nostro spirito a distaccarsi dai sensi, ed infine in questo, che in grazia ad esso non è possibile che noi possiamo più avere alcun dubbio di quel che scopriremo in appresso esser vero.

Nella seconda, lo spirito, che, usando della sua propria libertà, suppone che tutte le cose, dell'esistenza delle quali ha il menomo dubbio, non esistono punto, riconosce essere assolutamente impossibile che, frattanto, non esista egli stesso. Ed anche questo è di una grandissima utilità, poichè per questo mezzo egli distingue facilmente le cose che appartengono a lui, cioè alla natura intellettuale, e quelle che appartengono al corpo. Ma poichè può accadere che alcuni attendano da me in quel luogo delle ragioni per provare l'immortalità dell'anima, io credo doverli adesso avvertire

---

(1) Il *Riassunto* manca nella terza edizione, dove è sostituito da una *Tavola degli Articoli delle Meditazioni Metafisiche*, dovuta al nuovo editore Renato Fédé. (*N. d. T.*).

che, avendo cercato di non scrivere niente in questo trattato, di cui non avessi delle dimostrazioni esattissime, mi son visto obbligato a seguire un ordine simile a quello di cui si servono i Geometri, cioè di avanzare tutte le cose, dalle quali dipende la proposizione che si cerca, prima di concluderne qualcosa.

Ora, la prima e principale cosa che è richiesta, prima di conoscere l'immortalità dell'anima, è di formarne una concezione chiara e lucida, e interamente distinta da tutte le concezioni, che si possono avere del corpo: il che è stato fatto in quel luogo. È richiesto, oltre di ciò, di sapere che tutte le cose che noi concepiamo chiaramente e distintamente sono vere, secondo che noi le concepiamo: e questo non ha potuto essere provato prima della quarta Meditazione. Di più, bisogna avere una concezione distinta della natura corporale, la quale si forma in parte in questa seconda, in parte nella quinta e sesta Meditazione. Ed infine, si deve concludere da tutto ciò che le cose che concepiamo chiaramente e distintamente essere delle sostanze differenti, come concepiamo lo Spirito e il Corpo, sono in effetto delle sostanze diverse, e realmente distinte le une dalle altre: e questo è quello che si conchiude nella sesta Meditazione. Ed in questa stessa Meditazione ciò si conferma anche per il fatto che noi non concepiamo nessun corpo se non come divisibile, mentre lo spirito, o l'anima dell'uomo, non si può concepire che come indivisibile: poichè, in effetti, non possiamo concepire la metà di nessun'anima, come possiamo fare del più piccolo di tutti i corpi, sì che le loro nature non sono solamente riconosciute come diverse, ma anche, in certo modo, come contrarie. Ora è necessario che essi sappiano che io non mi sono impegnato a dirne di più in questo presente trattato, sia perchè ciò basta per mostrare assai chiaramente che dalla corruzione del corpo non segue punto la morte dell'anima, e così per dare agli uomini la speranza di una seconda vita dopo la morte; sia anche perchè le premesse, dalle quali si può conchiudere l'immortalità dell'anima, dipendono dalla spiegazione di tutta la Fi-

sica. In primo luogo, per sapere che generalmente tutte le sostanze, cioè tutte le cose che non possono esistere senza essere create da Dio, sono di lor natura incorruttibili, e non possono mai cessare di essere, se non sono ridotte a niente da quello stesso Dio, che loro voglia negare il suo concorso ordinario. Ed in séguito, affinchè si noti che il corpo, preso in generale, è una sostanza, e per questa ragione anch'esso non perisce punto; ma che il corpo umano, in quanto differisce dagli altri corpi, non è formato e composto che da una certa configurazione di membra e di altri simili accidenti, e l'anima umana, al contrario, non è punto così composta di nessun accidente, ma è una pura sostanza. Poichè, sebbene tutt'i suoi accidenti si cangino, e, per esempio, essa concepisca certe cose, ne voglia altre, ne senta altre, etc. è sempre tuttavia la medesima anima; mentre il corpo umano non è più lo stesso, per ciò solo che la figura di alcune delle sue parti si trova cambiata. Dal che segue che il corpo umano può facilmente perire, ma che lo spirito, o l'anima dell'uomo (cose che io non distinguo punto), è immortale di sua natura.

Nella terza Meditazione, mi sembra di avere spiegato abbastanza lungamente il principale argomento, di cui mi servo per provare l'esistenza di Dio. Tuttavia, affinchè lo spirito del Lettore si potesse più facilmente astrarre dai sensi, non ho punto voluto servirmi in quel luogo di nessuna comparazione tratta dalle cose corporee, sì che forse vi sono rimaste molte oscurità, le quali, come spero, saranno interamente spiegate nelle risposte da me fatte alle obbiezioni, che di poi mi sono state proposte. Così, per esempio, è assai difficile intendere come l'idea di un essere sovranamente perfetto, la quale si trova in noi, contenga tanta realtà oggettiva, cioè partecipi per rappresentazione a tanti gradi di essere e di perfezione, da dover necessariamente venire da una causa sovranamente perfetta. Ma io l'ho spiegato in queste risposte, con la comparazione di una macchina assai ingegnosa, l'idea della quale si trovi nello spirito di qualche operaio; poichè, come l'artificio oggettivo di

questa idea deve avere qualche causa, cioè la scienza dell'operaio, o di qualche altro dal quale egli l'abbia appresa, egualmente è impossibile che l'idea di Dio, che è in noi, non abbia per sua causa Dio stesso.

Nella quarta, è provato che le cose che noi concepiamo affatto chiaramente e distintamente sono tutte vere; ed insieme è spiegato in che consista la ragione dell'errore o falsità: ciò che deve necessariamente essere saputo, tanto per confermare le verità precedenti, quanto per meglio intendere quelle che seguono. Ma tuttavia è d'uopo notare che in quel luogo io non tratto in niun modo del peccato, cioè dell'errore che si commette nella ricerca del bene e del male, ma solo di quello che si produce nel giudizio e nel discernimento del vero e del falso; e che non intendo punto parlare delle cose che appartengono alla fede, o alla condotta della vita, ma solo di quelle che riguardano le verità speculative e conosciute con l'aiuto della sola luce naturale.

Nella quinta, oltre ad esservi spiegata la natura corporale presa in generale, l'esistenza di Dio vi è ancora dimostrata da nuove ragioni, nelle quali tuttavia si possono trovare alcune difficoltà, ma che saranno risolute nelle risposte alle obbiezioni che mi sono state fatte; e così vi si scopre in qual modo è vero che la certezza stessa delle dimostrazioni Geometriche dipende dalla conoscenza di un Dio.

Infine, nella sesta, io distinguo l'azione dell'intelletto da quella dell'immaginazione; vi sono descritti i caratteri di questa distinzione. Io vi mostro che l'anima dell'uomo è realmente distinta dal corpo, e tuttavia che gli è così strettamente congiunta ed unita, che quasi compone come una sol cosa con lui. Tutti gli errori che procedono dai sensi vi sono esposti, con i mezzi di evitarli. Ed infine, io vi porto tutte le ragioni, dalle quali si può concludere l'esistenza delle cose materiali: non che io le giudichi utilissime per provare ciò che esse provano, cioè che vi è un Mondo, che gli uomini hanno dei corpi, ed altre cose simili, che non sono mai state messe in dubbio da nessun uomo di buon senso; ma perchè, considerandole da vicino, si viene a conoscere

che esse non sono così ferme, nè così evidenti come quelle che ci conducono alla conoscenza di Dio e della nostra anima; di guisa che queste sono le più certe e le più evidenti, che possano cadere nella conoscenza dello spirito umano. Ed è tutto quello che ho voluto provare in queste sei Meditazioni, il che è causa che io ometta qui molte altre questioni, di cui ho anche parlato per occasione in questo trattato.

PRIMA MEDITAZIONE.

Delle cose che si possono revocare in dubbio.

È già qualche tempo che mi sono accorto che, fin dai miei primi anni, avevo accolto come vere una quantità di false opinioni, e che ciò che in appresso ho fondato sopra principii così mal sicuri, non poteva essere che assai dubbio ed incerto; di guisa che m'era d'uopo intraprendere seriamente una volta in vita mia a disfarmi di tutte le opinioni, che avevo ricevuto fino allora in mia credenza, e cominciare tutto di nuovo dalle fondamenta, se volevo stabilire qualche cosa di fermo e di stabile nelle scienze. Ma poichè quest'intrapresa mi sembrava essere grandissima, ho atteso di aver raggiunto un'età, che fosse così matura, che non potessi sperarne un'altra dopo di essa, nella quale fossi più adatto ad eseguirla; ciò che m'ha fatto differire così a lungo, che, oramai, crederei di commettere un errore, se impiegassi ancora a deliberare il tempo, che mi resta per agire.

Ora, dunque, che il mio spirito è libero di ogni cura, e che mi son procurato un riposo sicuro in una pacifica solitudine, mi applicherò seriamente e con libertà a distruggere generalmente tutte le mie antiche opinioni. E non sarà punto necessario, per arrivare a questo disegno, di provare che esse son tutte false, della qual cosa, forse, non verrei giammai a capo; ma in quanto la ragione mi persuade di già che io non debbo meno accuratamente trattenermi dal prestar fede alle cose, che non sono interamente

certe e indubitabili, che a quelle, le quali ci appaiono manifestamente essere false, il menomo motivo di dubbio che vi troverò basterà per farmele tutte rigettare. E perciò non v'è punto bisogno che io le esamini ognuna in particolare, il che richiederebbe un lavoro infinito; ma, poichè la ruina delle fondamenta trascina necessariamente con sè tutto il resto dell'edificio, io attaccherò dapprima i principii, sui quali tutte le mie antiche opinioni erano poggiate.

Tutto ciò che ho ammesso fino ad ora come il sapere più vero e sicuro, l'ho appreso dai sensi, o per mezzo dei sensi: ora, ho qualche volta provato che questi sensi erano ingannatori, ed è regola di prudenza non fidarsi mai interamente di quelli, che ci hanno una volta ingannati.

Ma, benchè i sensi c'ingannino qualche volta, riguardo alle cose poco sensibili e molto lontane, se ne incontrano forse molte altre, delle quali non si può ragionevolmente dubitare, benchè noi le conosciamo per mezzo loro: per esempio, che io son qui, seduto accanto al fuoco, vestito d'una veste da camera, con questa carta fra le mani, ed altre cose di questa natura. E come potrei io negare che queste mani e questo corpo sono miei? a meno che, forse, non mi paragoni a quegl'insensati, il cervello dei quali è talmente turbato ed offuscato dai neri vapori della bile, che essi asseriscono costantemente di essere dei re, mentre sono dei pezzenti; di essere vestiti d'oro e di porpora, mentre son nudi affatto; o s'immaginano di essere delle brocche, o d'avere un corpo di vetro. Ma che? costoro son pazzi, ed io non sarei meno stravagante, se mi regolassi sui loro esempii.

Tuttavia debbo qui considerare che sono uomo, e, per conseguenza, che ho abitudine di dormire e di rappresentarmi nei miei sogni le stesse cose, o alcune volte delle meno verosimili ancora, che quegl'insensati, quando essi vegliano. Quante volte m'è accaduto di sognare, la notte, che io ero in questo luogo, che ero vestito, che ero presso il fuoco, benchè stessi tutto nudo dentro il mio letto? Mi sembra bene adesso che non è già con occhi addormiti

che io riguardo questa carta, che questa testa che io muovo non è punto assopita, che a bello scopo e di deliberato proposito io stendo questa mano e la sento: ciò che accade nel sonno non sembra punto tanto chiaro e distinto come tutto ciò. Ma, pensandoci accuratamente, mi ricordo d'essere stato spesso ingannato, mentre dormivo, da simili illusioni. E arrestandomi su questo pensiero, veggo così manifestamente che non vi sono indizii concludenti, nè segni abbastanza certi, per cui sia possibile distinguere nettamente la veglia dal sonno, che ne sono tutto stupito; ed il mio stupore è tale, da esser quasi capace di persuadermi che io dormo.

Supponiamo, dunque, ora, che noi siamo addormentati, e che tutte queste particolarità, cioè che apriamo gli occhi, moviamo la testa, stendiamo le mani, e cose simili, non sono se non delle false illusioni, e pensiamo che forse le nostre mani e tutto il nostro corpo non sono punto tali, quali noi li vediamo. Tuttavia bisogna almeno confessare che le cose, le quali ci sono rappresentate nel sonno, sono come dei quadri e delle pitture, che non possono essere formate se non a somiglianza di qualche cosa di reale e di vero; e che così, almeno, queste cose generali, cioè degli occhi, una testa, delle mani, e tutto il resto del corpo, non sono cose immaginarie, ma vere ed esistenti. Perchè, a dir vero, i pittori, anche quando si sforzano con il maggior artificio a rappresentare Sirene e Satiri con forme bizzarre e straordinarie, non possono loro tuttavia attribuire forme e nature interamente nuove, ma fanno soltanto una certa mescolanza e composizione delle membra di diversi animali; ovvero, se per avventura la loro immaginazione è abbastanza stravagante per inventare qualche cosa di così nuovo, che giammai noi non abbiamo niente visto di simile, in modo tale che la loro opera ci rappresenti una cosa puramente finta ed assolutamente falsa, di certo, in ultima analisi, i colori di cui essi la compongono debbono, essi, essere veri.

E per la stessa ragione, benchè queste cose generali, cioè degli occhi, una testa, delle mani, ed altre cose simili, possano essere immaginarie, bisogna tuttavia confessare che

vi sono cose ancora più semplici e più universali, le quali son vere ed esistenti; dalla mescolanza delle quali, nè più nè meno che dalla mescolanza di alcuni colori veri, tutte queste immagini delle cose, che risiedono nel nostro pensiero, siano esse vere e reali, siano finte e fantastiche, sono formate. Di questo genere di cose è la natura corporea in generale e la sua estensione; e così pure la figura delle cose estese, la loro quantità o grandezza, e il loro numero; come anche il luogo dove esse sono, il tempo che misura la loro durata, ed altre cose simili.

Per questo, forse, di lì noi non concluderemo male, se diciamo che la Fisica, l'Astronomia, la Medicina, e tutte le altre scienze, che dipendono dalla considerazione delle cose composte, sono assai dubbie ed incerte; ma che l'Aritmetica, la Geometria e le altre scienze di questa natura, le quali non trattano se non di cose semplicissime e generalissime, senza darsi troppo pensiero se esse esistono nella natura o se non vi sono punto, contengono qualche cosa di certo e d'indubitabile. Perchè, sia che io vegli o che io dorma, due e tre uniti insieme formeranno sempre il numero cinque, ed il quadrato non avrà mai più di quattro lati; e non sembra possibile che delle verità così manifeste possano essere sospettate di falsità o d'incertezza.

Tuttavia è da lungo tempo che ho nel mio spirito una certa opinione, secondo la quale vi è un Dio che può tutto, e da cui io sono stato creato e prodotto così come sono. Ora, chi può assicurarmi che questo Dio non abbia fatto in modo che non vi sia niuna terra, niun Cielo, niun corpo esteso, niuna figura, niuna grandezza, niun luogo, e che, tuttavia, io abbia i sentimenti di tutte queste cose, e che tutto ciò non mi sembri punto esistere diversamente da come lo vedo? Ed anche, come io giudico qualche volta che gli altri s'ingannano, anche nelle cose che essi credono di sapere con la maggior certezza, può essere che Egli abbia voluto che io m'inganni tutte le volte che fo l'addizione di due e di tre, o che enumero i lati di un quadrato, o che giudico di qualche altra cosa ancora più facile, se si può im-

maginarsi nulla di più facile di questo. Ma forse Dio non ha voluto che io fossi ingannato in tal guisa, perchè di lui si dice che è sovranamente buono. Tuttavia, se repugnerebbe alla sua bontà l'avermi fatto tale che io m'ingannassi sempre, sembrerebbe anche non esserle in niun modo contrario il permettere che io m'inganni qualche volta; e tuttavia io non posso dubitare che egli non lo permetta.

Vi saranno forse qui delle persone, che ameranno meglio negare l'esistenza di un Dio così potente, che credere che tutte le altre cose sono incerte. Ma per adesso non resistiamo loro punto, e supponiamo, in loro favore, che tutto ciò che è detto qui di un Dio sia una favola. Tuttavia, in qualunque maniera essi suppongono che io sia pervenuto allo stato e all'essere che possiedo, sia che l'attribuiscano a qualche destino o fatalità, sia che lo riferiscano al caso, sia che sostengano che ciò accade per un continuo concatenamento e legame delle cose, è certo che, poichè fallire ed ingannarsi è una specie d'imperfezione, quanto meno potente sarà l'autore, che essi attribuiranno alla mia origine, tanto più probabile sarà che io sia talmente imperfetto da ingannarmi sempre. Alle quali ragioni io non ho certo nulla da rispondere, ma sono costretto a confessare che, di tutte le opinioni che avevo altra volta accolte in mia credenza come vere, non ve n'è una, della quale non possa ora dubitare, non già per qualche inconsideratezza o leggerezza, ma per ragioni fortissime e maturamente considerate: di guisa che è necessario che io arresti e sospenda oramai il mio giudizio su questi pensieri, e che non dia loro più credito di quel che darei a cose, che mi paressero evidentemente false, se desidero di trovare qualche cosa di costante e di sicuro nelle scienze.

Ma non basta aver fatto queste osservazioni, bisogna ancora che io prenda cura di ricordarmene; perchè quelle antiche e ordinarie opinioni mi ritornano ancora spesso nel pensiero, poichè il lungo e familiare uso che esse hanno avuto con me dà loro il diritto di occupare il mio spirito contro mio grado, e di rendersi quasi padrone della mia

credenza. Ed io non mi disabituerò mai di aderire loro e di aver confidenza in esse, finchè le considererò quali esse sono in effetti, cioè in qualche modo dubbie, come testè ho mostrato, e tuttavia probabilissime, di guisa che si ha molto più ragione di credervi che di negarle. Ecco perchè io penso di farne un uso più prudente, se, prendendo un partito contrario, impiego tutte le mie cure ad ingannare me stesso, fingendo che tutti questi pensieri siano falsi e immaginarii; fino a che, avendo talmente posto in equilibrio i miei pregiudizii, che essi non possano fare inclinare il mio parere più da un lato che da un altro, il mio giudizio non sia più oramai dominato da cattivi usi e distolto dal retto cammino, che può condurlo alla conoscenza della verità. Perchè io sono sicuro che tuttavia non può esserci pericolo, nè errore in questa via, e che non saprei oggi conceder troppo alla mia diffidenza, poichè non si tratta ora già d'agire, ma solo di meditare e di conoscere.

Io supporrò, dunque, che vi è, non già un vero Dio, che è la fonte sovrana di verità, ma un certo cattivo genio, non meno astuto e ingannatore che possente, che ha impiegato tutta la sua industria ad ingannarmi. Io penserò che il Cielo, l'aria, la terra, i colori, le figure, i suoni e tutte le cose esteriori che noi vediamo non siano che illusioni e inganni, di cui egli si serve per sorprendere la mia credulità. Io mi considererò io stesso come privo affatto di mani, di occhi, di carne, di sangue, come non avente alcun senso, pur credendo falsamente di aver tutte queste cose. Io resterò ostinatamente attaccato a questo pensiero; e se, con questo mezzo, non è in mio potere di pervenire alla conoscenza di niuna verità, almeno è in mio potere di sospendere il mio giudizio. Ecco perchè baderò accuratamente a non accogliere punto in mia credenza niuna falsità, e preparerò così bene il mio spirito a tutte le astuzie di questo grande ingannatore, che, per potente ed astuto ch'egli sia, non mi potrà giammai nulla imporre.

Ma questo disegno è penoso e laborioso, ed una certa pigrizia mi trasporta insensibilmente nel corso della mia

vita ordinaria. E nello stesso modo che uno schiavo, il quale godeva in sogno d'una libertà immaginaria, quando comincia a sospettare che la sua libertà non è che un sogno, teme d'essere risvegliato, e cospira con quelle illusioni piacevoli, per esserne più lungamente ingannato, così io ricado insensibilmente da me stesso nelle mie antiche opinioni, ed ho paura di risvegliarmi da quest'assopimento, per tema che le veglie laboriose, che succederebbero alla tranquillità di questo riposo, invece di portarmi qualche luce e qualche schiarimento nella conoscenza della verità, non fossero sufficienti per illuminare le tenebre delle difficoltà, che sono state agitate testè.

SECONDA MEDITAZIONE.

DELLA NATURA DELLO SPIRITO UMANO; E CHE QUESTO È PIÙ FACILE A CONOSCERSI CHE IL CORPO.

La Meditazione che feci ieri m'ha riempito lo spirito di tanti dubbii, che, oramai, non è più in mio potere di dimenticarli. E tuttavia non veggo in qual maniera potrò risolverli; e come se tutto a un tratto fossi caduto in un'acqua profondissima, son talmente sorpreso, che non posso nè assicurare i miei piedi nel fondo, nè nuotare per sostenermi alla superficie. Nondimeno io mi sforzerò, e seguirò da capo la stessa via in cui ero entrato ieri, allontanandomi da tutto ciò in cui potrò immaginare il menomo dubbio, proprio come farei se conoscessi che ciò fosse assolutamente falso; e continuerò sempre in questo cammino, fino a che abbia incontrato qualche cosa di certo, o almeno, se altro non m'è possibile, fino a che abbia appreso con tutta certezza che non v'è nulla al mondo che sia certo.

Archimede, per togliere il Globo terrestre dal suo posto e trasportarlo in un altro luogo, non domandava altro che un punto, che fosse fisso ed assicurato. Così io avrò diritto di concepire alte speranze, se sono abbastanza felice da trovare solamente una cosa, che sia certa e indubitabile.

Io suppongo, dunque, che tutte le cose che vedo son false; mi pongo bene in mente che nulla è mai stato di tutto ciò che la mia memoria, riempita di menzogne, mi rappresenta; penso di non aver senso alcuno; credo che il corpo, la figura, l'estensione, il movimento ed il luogo non sieno

che finzioni del mio spirito. Che cosa, dunque, potrà essere reputato vero? Forse niente altro, se non che non v'è nulla al mondo di certo.

Ma che ne so io se non v'è qualche altra cosa differente da quelle, che testè ho giudicato incerte, della quale non si possa avere il menomo dubbio? Non v'è forse qualche Dio, o qualche altra potenza, che mi mette nello spirito questi pensieri? Ciò non è punto necessario, perchè forse io son capace di produrli da me stesso. Io dunque, almeno, non sono forse qualche cosa? Ma io ho già negato di avere alcun senso ed alcun corpo. Io esito tuttavia, perchè che cosa ne segue di là? Sono io talmente dipendente dal corpo e dai sensi, da non poter esistere senza di essi? Ma mi sono convinto che non vi era proprio niente nel mondo, che non vi era nè cielo, nè terra, nè spiriti, nè corpi; non mi sono, dunque, io, in pari tempo, persuaso che non esistevo punto? No, certo; io esistevo senza dubbio, se mi sono convinto di qualcosa, o solamente se ho pensato qualcosa. Ma vi è un non so quale ingannatore potentissimo e astutissimo, che impiega tutta la sua industria nell'ingannarmi sempre. Non v'è dunque dubbio che io esisto, s'egli m'inganna; e m'inganni fin che vorrà, egli non saprebbe mai fare che io non sia nulla, fino a che penserò di essere qualche cosa. Di modo che, dopo avervi ben pensato, ed avere accuratamente esaminato tutto, bisogna infine concludere, e tener fermo che questa proposizione: *Io sono, io esisto,* è necessariamente vera, tutte le volte che la pronuncio, o che la concepisco nel mio spirito.

Ma io non conosco ancora abbastanza chiaramente ciò che sono, io che son certo di essere; di guisa che, oramai, bisogna che badi con la massima accuratezza di non prendere imprudentemente qualche altra cosa per me, e così di non ingannarmi in questa conoscenza, che io sostengo essere più certa e più evidente di tutte quelle, che ho avuto per lo innanzi.

Ecco perchè io considererò da capo ciò che credevo che esistesse prima che entrassi in questi ultimi pensieri; e

dalle mie antiche opinioni toglierò tutto ciò che può essere combattuto dalle ragioni da me testè allegate, sì che non resti proprio null'altro, se non ciò che è intieramente indubitabile. Che cosa, dunque, ho io creduto dapprima di essere? Senza difficoltà, ho pensato di essere un uomo. Ma che cosa è un uomo? Dirò che è un animale ragionevole? No, di certo: perchè bisognerebbe dopo ricercare che cosa è animale, e che cosa è ragionevole, e così, da una sola questione, cadremmo insensibilmente in un'infinità di altre questioni più difficili ed avviluppate, ed io non vorrei abusare del poco tempo ed agio che mi resta, impiegandolo a sbrogliare simili sottigliezze. Ma mi arresterò piuttosto a considerare qui i pensieri, che nascevan prima da sè stessi nel mio spirito, e che non mi erano ispirati che dalla mia sola natura, quando mi consacravo alla considerazione del mio essere. Io mi consideravo dapprima come avente un viso, delle mani, delle braccia, e tutta questa macchina composta d'ossa e di carne, così come essa appare in un cadavere, la qual macchina io designavo con il nome di corpo. Io consideravo, oltre di ciò, che mi nutrivo, che camminavo, che sentivo e che pensavo, e riportavo tutte queste azioni all'anima; ma non mi fermavo punto a pensare ciò che era quest'anima, oppure, se mi ci fermavo, immaginavo che essa era qualcosa di estremamente rado e sottile, come un vento, una fiamma, o un'aria delicatissima, che fosse insinuata e diffusa nelle mie parti più grossolane. Per ciò che riguardava il corpo, non dubitavo per nulla della sua natura; perchè pensavo di conoscerla molto distintamente, e, se avessi voluto spiegarla secondo le nozioni che ne avevo, l'avrei descritta in questa maniera: Per corpo intendo tutto ciò che può esser terminato da qualche figura; che può essere compreso in qualche luogo, e riempire uno spazio in tale maniera, che ogni altro corpo ne sia escluso; che può essere sentito o col tatto, o con la vista, o con l'udito, o col gusto, o con l'odorato; che può essere smosso in più maniere, non da sè stesso, ma da qualcosa di estraneo, dal quale sia toccato e di cui riceva l'im-

pressione. Poichè non credevo in alcun modo che si dovessero attribuire alla natura corporale i privilegii d'avere in sè la potenza di muoversi, di sentire e di pensare; al contrario, mi stupivo piuttosto di vedere che simili facoltà si trovassero in certi corpi.

Ma io, chi sono io, ora che suppongo che vi è qualcuno, che è estremamente potente e, se oso dirlo, malizioso e astuto, che impiega tutte le sue forze e tutta la sua abilità ad ingannarmi? Posso io esser sicuro di avere la più piccola di tutte le cose, che sopra ho attribuito alla natura corporale? Io mi fermo a pensarvi con attenzione, percorro e ripercorro tutte queste cose nel mio spirito, e non ne incontro alcuna, che io possa dire essere in me. Non v'è bisogno che mi fermi ad enumerarle. Passiamo, dunque, agli attributi dell'Anima, e vediamo se ve ne sono alcuni, che siano in me. I primi sono di nutrirmi e di camminare; ma se è vero che io non ho corpo, è vero anche che non posso camminare nè nutrirmi. Un altro attributo è di sentire; ma, egualmente, non si può sentire senza il corpo: senza dire che ho creduto altra volta di sentire parecchie cose durante il sonno, che al mio risveglio ho riconosciuto non aver punto sentito di fatto. Un altro è di pensare; ed io trovo qui che il pensiero è un attributo che m'appartiene: esso solo non può essere distaccato da me. *Io sono, io esisto*: questo è certo; ma per quanto tempo? Invero, per tanto tempo per quanto penso; perchè forse potrebbe accadere, se cessassi di pensare, che cesserei in pari tempo d'essere o d'esistere. Io non ammetto adesso nulla che non sia necessariamente vero: io non sono, dunque, per parlar con precisione, se non una cosa che pensa, cioè uno spirito, un intelletto o una ragione, i quali sono termini, il cui significato m'era per lo innanzi ignoto. Ora, io sono una cosa vera, e veramente esistente; ma qual cosa? L'ho detto: una cosa che pensa. E che altro? Ecciterò ancora la mia immaginazione, per ricercare se non sono qualcosa di più. Io non sono quest'unione di membri, che si chiama il corpo umano; io non sono un'aria sottile e penetrante, diffusa in tutte queste membra; io non sono un

vento, un soffio, un vapore, e nulla di tutto ciò che posso fingere e immaginare, poichè ho supposto che tutto ciò non era niente, e, senza cambiare questa supposizione, trovo che non cesso di essere certo che io son qualcosa.

Ma egualmente può accadere che queste stesse cose, che io suppongo non esistere punto, poichè esse mi sono sconosciute, non sono di fatto differenti da me, che io conosco. Io non ne so niente; per ora non discuto di ciò; io non posso dare il mio giudizio che sulle cose che mi son note: io ho riconosciuto di esistere, e ricerco chi sono io, io che ho riconosciuto di esistere. Ora è certissimo che questa nozione e conoscenza di me stesso, così precisamente presa, non dipende punto dalle cose, l'esistenza delle quali non mi è ancora nota, nè, per conseguenza, ed a più forte ragione, da nessuna di quelle che sono finte ed inventate dall'immaginazione. Ed anche questi termini di fingere ed immaginare mi avvertono del mio errore, perchè io fingerei in effetti, se immaginassi essere qualcosa, poichè immaginare non è se non contemplare la figura o l'immagine d'una cosa corporale. Ora io so già con tutta certezza di esistere, e che, tutto sommato, può essere che tutte quelle immagini, ed in generale tutte le cose che si riportano alla natura del corpo, non siano che sogni o chimere. In conseguenza di che, veggo chiaramente che avrei tanto poco ragione dicendo: — io ecciterò la mia immaginazione per conoscere più distintamente chi sono —, che se dicessi: — io sono adesso sveglio, e percepisco qualcosa di reale e di vero; ma, poichè non la percepisco ancora abbastanza nettamente, m'addormirò a bella posta, affinchè i miei sogni mi rappresentino quella stessa cosa con maggior verità ed evidenza. E così riconosco con certezza, che nulla di tutto ciò che posso comprendere per mezzo dell'immaginazione appartiene a quella conoscenza che ho di me stesso, e che è necessario richiamare e distogliere il proprio spirito da questa maniera di concepire, affinchè possa esso stesso riconoscere con tutta distinzione la sua natura.

Ma che cosa, dunque, sono io? Una cosa che pensa. E che

cos'è una cosa che pensa? È una cosa che dubita, che concepisce, che afferma, che nega, che vuole, che non vuole, che immagina anche, e che sente. Certo non è poco, se tutte queste cose appartengono alla mia natura. Ma perchè non vi apparterrebbero esse? Non sono io ancora quel medesimo, che dubito quasi di tutto, che, nondimeno, intendo e concepisco certe cose, che assicuro ed affermo quelle sole esser vere, che nego tutte le altre, che voglio e desidero conoscerne di più, che non voglio essere ingannato, che immagino molte cose, anche qualche volta a dispetto che ne abbia e ne senta egualmente molte, come per l'interposizione degli organi del corpo? V'è qualcosa di tutto ciò che non sia tanto vera, quanto è certo che io sono ed esisto, quand'anche dormissi sempre, e colui che m'ha dato l'essere si servisse di tutte le sue forze per ingannarmi? V'è anche alcuno di questi attributi, che possa essere distinto dal mio pensiero, o del quale si possa dire ch'esso è separato da me stesso? Poichè è di per sè così evidente che sono io che dubito, che intendo e che desidero, che non v'è qui bisogno di aggiunger nulla per ispiegarlo. E con eguale certezza io ho la facoltà d'immaginare; poichè sebbene possa accadere (come ho supposto per lo innanzi) che le cose che immagino non siano vere, tuttavia questa facoltà d'immaginare non cessa d'essere realmente in me, e fa parte del mio pensiero. Infine io sono lo stesso che sente, cioè che riceve e conosce le cose come per mezzo degli organi dei sensi, poichè di fatto veggo la luce, odo il rumore, sento il calore. Ma mi si dirà che queste apparenze sono false e che io dormo. Sia pure; tuttavia è certissimo almeno che mi sembra di vedere, di udire, di scaldarmi; e questo è propriamente ciò, che in me si chiama sentire, e ciò, preso così precisamente, non è null'altro che pensare. Da tutto ciò io comincio a conoscere chi sono, con un po' più di luce e di distinzione che prima.

Ma non posso trattenermi dal credere che le cose corporali, le immagini delle quali si formano per mezzo del mio pensiero, e che cadono sotto i sensi, non sieno cono-

sciute più distintamente di quella non so qual parte di me stesso, che non cade sotto l'immaginazione: benchè, in effetti, sia una cosa molto strana che delle cose, che io trovo dubbie e lontane, siano più chiaramente e più facilmente conosciute da me di quelle, che sono vere e certe, e che appartengono alla mia propria natura. Ma io veggo bene di che si tratta: il mio spirito si compiace di smarrirsi, e non può contenersi ancora nei giusti limiti della verità. Abbandoniamogli, dunque, ancora una volta le briglie, affinchè, venendo dopo a ritirargliele dolcemente ed a proposito, possiamo più facilmente regolarlo e condurlo.

Cominciamo dalla considerazione delle cose più comuni, e che noi crediamo di comprendere nel modo più distinto, cioè i corpi che tocchiamo e vediamo. Io non intendo parlare dei corpi in generale, perchè queste nozioni generali sono d'ordinario più confuse, ma di qualcuno in particolare. Prendiamo, per esempio, questo pezzo di cera, che è stato proprio ora estratto dall'alveare: esso non ha perduto ancora la dolcezza del miele che conteneva, ritiene ancora qualcosa dell'odore dei fiori, dai quali è stato raccolto; il suo colore, la sua figura, la sua grandezza sono manifesti; esso è duro, è freddo, lo si tocca, e, se voi lo colpite, darà qualche suono. Infine, tutte le cose, che possono distintamente far conoscere un corpo, s'incontrano in questo.

Ma ecco che, mentre ch'io parlo, lo si avvicina al fuoco: quel che vi restava di sapore esala, l'odore svanisce, il suo colore si cangia, la sua figura si perde, la sua grandezza aumenta, esso divien liquido, si riscalda, a mala pena si può toccarlo, e benchè lo si batta, non renderà più alcun suono. Ma la cera stessa resta dopo questo cambiamento? Bisogna confessare ch'essa resta; e nessuno può negarlo. Che cosa è, dunque, ciò che si conosceva con tanta distinzione in questo pezzo di cera? Certo non può esser niente di tutto ciò che vi ho notato per mezzo dei sensi, poichè tutte le cose che cadevano sotto il gusto o l'odorato o la vista o il tatto o l'udito si trovan cambiate, e tuttavia la cera istessa resta. Forse quella qualche cosa era ciò che io

penso ora, e cioè che la cera non era nè quella dolcezza del miele, nè quel piacevole odore dei fiori, nè quella bianchezza, nè quella figura, nè quel suono, ma solamente un corpo, che un poco prima mi appariva sotto queste forme, e che adesso si presenta sotto delle altre. Ma, parlando con precisione, che cosa è ciò che immagino, quando la concepisco in questa maniera? Consideriamolo attentamente, ed allontanando tutte le cose che non appartengono alla cera, vediamo ciò che resta. Certo non resta nient'altro che qualcosa di esteso, di flessibile, e di mutevole. Ora, che cosa vuol dire: flessibile e mutevole? Non significa forse che io immagino che questa cera, essendo rotonda, è capace di divenir quadrata, e di passare dal quadrato in una figura triangolare? No di certo, non è questo, poichè io la concepisco capace di ricevere un'infinità di simili cangiamenti, e non saprei, tuttavia, percorrere quest'infinità con la mia immaginazione, e, per conseguenza, questa concezione che ho della cera non si compie per mezzo della facoltà d'immaginare.

Ora, che cos'è questa estensione? Non è essa pure sconosciuta, poichè nella cera che si fonde aumenta, e si trova ad essere ancora più grande quando essa è intieramente fusa, e molto più grande ancora, quando il calore aumenta di più? Ed io non concepirei chiaramente e secondo verità che cosa è la cera, se non pensassi ch'essa è capace di ricevere maggior numero di varietà, secondo l'estensione, di quel che io non ne abbia mai immaginato. Bisogna, dunque, che ammetta che non saprei neppur concepire con l'immaginazione che cosa è questa cera, e che non v'è se non il mio intelletto solo, che lo concepisca: io dico questo pezzo di cera in particolare, poichè, per la cera in generale, la cosa è ancora più evidente. Ora, qual'è questa cera, che non può essere concepita se non dall'intelletto o dallo spirito? Certo è la stessa che io vedo, tocco, immagino, e la stessa che conoscevo fin da principio. Ma, e questo è da notare, la sua percezione, o l'azione per mezzo della quale la si percepisce, non è punto una visione, nè un contatto, nè un'immagina-

zione, e non è mai stata tale, benchè per lo innanzi così sembrasse, ma solamente un' ispezione dello spirito, la quale può essere imperfetta e confusa, come era prima, oppure chiara e distinta, com'è adesso, secondo che la mia attenzione si porta più o meno verso le cose che sono in essa, e di cui essa è composta.

Tuttavia non saprei troppo meravigliarmi, quando considero quanto il mio spirito è debole ed inclinato a scivolare insensibilmente nell'errore. Poichè, sebbene senza parlare io consideri tutto ciò in me stesso, le parole, tuttavia, m'arrestano, e sono quasi ingannato dai termini del linguaggio ordinario; poichè noi diciamo di vedere la stessa cera, se ci è presentata, e non di giudicare che è la stessa, per il fatto che essa ha lo stesso colore e la stessa figura: donde io vorrei quasi concludere che si conosce la cera per mezzo della visione degli occhi, e non per la sola ispezione dello spirito, se per caso non guardassi da una finestra degli uomini che passano nella strada, alla vista dei quali non manco di dire che veggo degli uomini, proprio come dico di veder della cera. E, tuttavia, che veggo io da questa finestra, se non dei cappelli e dei mantelli, che possono coprire degli spettri o degli uomini finti, che non si muovono se non per mezzo di molle? Ma io giudico che sono veri uomini, e così comprendo per mezzo della sola facoltà di giudicare, che risiede nel mio spirito, ciò che credevo di vedere con i miei occhi.

Un uomo che cerca di elevare la sua conoscenza al di là del comune, deve aver vergogna di trarre delle occasioni di dubbio dalle forme e dai termini di parlare del volgo; io preferisco passar oltre, e considerare se concepivo con maggior evidenza e perfezione ciò che era la cera, quando l'ho dapprima percepita ed ho creduto conoscerla per mezzo dei sensi esteriori, o almeno del senso comune, come lo chiamano, cioè della facoltà immaginativa, di quel che non la concepisca adesso, dopo avere più esattamente esaminato ciò che essa è ed in quale maniera può essere conosciuta. Certo, sarebbe ridicolo di mettere ciò in dubbio.

Poichè che cosa vi era in quella prima percezione, che fosse distinto ed evidente, e che non potesse cadere in egual guisa sotto il senso del più piccolo fra gli animali? Ma quand'io distinguo la cera dalle sue forme esteriori, e, come se le avessi tolto i suoi vestimenti, la considero tutta nuda, certo, benchè si possa ancora incontrare qualche errore nel mio giudizio, non la posso concepire in questa maniera senza uno spirito umano.

Ma, infine, che dirò io di questo spirito, cioè di me stesso?

Poichè fin qui non ammetto in me altra cosa che uno spirito. Che pronunzierò io, dico, di me, che sembro concepire con tanta nettezza e distinzione questo pezzo di cera? Non conosco io me stesso, non solamente con molto maggior verità e certezza, ma ancora con molto maggior distinzione e nettezza? Poichè, se io giudico che la cera è, o esiste, dal fatto ch'io la vedo, certo dal fatto ch'io la vedo segue molto più evidentemente ch'io sono, o che esisto io stesso. Poichè può essere che ciò ch'io vedo non sia in effetti della cera; può anche accadere ch'io non abbia neppure degli occhi per vedere alcuna cosa; ma non è possibile che, quando io vedo, o (ciò che non distinguo più) quando penso di vedere, io che penso non sia qualche cosa. Egualmente, se io giudico che la cera esiste, dal fatto che la tocco, ne seguirà ancora la stessa cosa, e cioè che io sono; e se io traggo quel giudizio dal fatto che la mia immaginazione me ne persuade, o da qualunque altra causa, concluderò sempre la stessa cosa. E ciò che ho notato qui della cera, si può applicare a tutte le altre cose che mi sono esteriori, e che si trovano fuori di me.

Ora, se la nozione e la conoscenza della cera sembra essere più netta e più distinta, dopo che essa è stata scoperta non solamente dalla vista o dal tatto, ma anche da molte altre cause, con quanto maggior evidenza, distinzione e nettezza non debbo io conoscere me stesso, poichè tutte le ragioni che servono a conoscere ed a concepire la natura della cera, o di qualche altro corpo, provano molto più fa-

cilmente ed evidentemente la natura del mio spirito? E nello spirito stesso si trovano ancora tante altre cose, che possono contribuire a spiegare la sua natura, che quelle, le quali dipendono dal corpo, come queste, non meritano quasi d'essere enumerate.

Ma, infine, eccomi insensibilmente ritornato dove volevo; poichè, siccome adesso conosco che, a parlar propriamente, noi non concepiamo i corpi, se non per mezzo della facoltà d'intendere che è in noi, e non per l'immaginazione, nè per i sensi, e che non li conosciamo pel fatto che li vediamo o li tocchiamo, ma solamente pel fatto che li concepiamo per mezzo del pensiero, io conosco evidentemente che non v'è nulla che mi sia più facile a conoscere del mio spirito. Ma, poichè è quasi impossibile disfarsi così prontamente di un'antica opinione, sarà bene che mi fermi un poco su questo punto, affinchè, con la lunghezza della mia meditazione, imprima più profondamente nella mia memoria questa nuova conoscenza.

TERZA MEDITAZIONE.

DI DIO E DELLA SUA ESISTENZA.

Ora io chiuderò gli occhi, turerò le mie orecchie, distrarrò tutti i miei sensi, cancellerò anche dal mio pensiero tutte le immagini delle cose corporali, o almeno, poichè ciò può farsi difficilmente, le riputerò come vane e come false; e così, trattenendo solamente me stesso e considerando il mio interno, cercherò di rendermi a poco a poco più noto e più familiare a me stesso. Io sono una cosa che pensa, cioè che dubita, che afferma, che nega, che conosce poche cose, che ne ignora molte, che ama, che odia, che vuole, che non vuole, che immagina anche, e che sente. Poichè, come ho notato prima, sebbene le cose che io sento ed immagino non siano forse nulla affatto fuori di me ed in sè stesse, io sono tuttavia sicuro che quelle maniere di pensare, che chiamo sensazioni ed immaginazioni, per il solo fatto che sono modi di pensare risiedono e si trovano certamente in me. Ed in quel poco che testè ho detto, io credo di aver riportato tutto ciò che so veramente, o, almeno, tutto ciò che fin qui ho notato di sapere.

Ora considererò più esattamente se forse non si trovino in me altre conoscenze, che io non abbia ancora percepite. Io sono certo di essere una cosa che pensa; ma non so io, dunque, anche ciò che è richiesto per rendermi certo di qualche cosa? In questa prima conoscenza non si trova nient'altro che una chiara e distinta percezione del fatto che io conosco; percezione, la quale, a dir vero, non sarebbe sufficiente per assicurarmi che essa è vera, se potesse mai acca-

dere che si trovasse esser falsa una cosa, che io concepissi così chiaramente e distintamente. E pertanto mi sembra che già possa stabilire per regola generale, che tutte le cose, che noi concepiamo molto chiaramente e molto distintamente, sono tutte vere.

Tuttavia io ho accolto ed ammesso per lo innanzi come affatto certe e manifeste parecchie cose, le quali, nondimeno, ho riconosciuto dopo essere dubbie ed incerte. Quali erano, dunque, quelle cose? Erano la Terra, il Cielo, gli Astri, e tutte le altre cose che percepivo per mezzo dei miei sensi. Ora, che cosa io concepivo chiaramente e distintamente in esse? Certo niente altro se non questo: che le idee o i pensieri di queste cose si presentavano al mio spirito. Ed ancora adesso io non nego punto che queste idee s'incontrino in me. Ma vi era ancora un'altra cosa che asserivo, e che, a causa dell'abitudine che avevo di credervi, pensavo di percepire assai chiaramente, sebbene, veramente, non la percepissi punto, cioè che vi erano delle cose fuori di me, donde procedevano queste idee, ed alle quali esse erano affatto simili. Ed era in questo che m'ingannavo; o, se forse giudicavo secondo verità, nessuna conoscenza che io avessi era causa della verità del mio giudizio.

Ma quando io consideravo qualche cosa di assai semplice e facile riguardante l'Aritmetica e la Geometria, per esempio che due e tre, sommati assieme, producono il numero cinque, ed altre cose simili, non le concepivo io almeno abbastanza chiaramente per asserire che erano vere? Certo, se io ho giudicato di poi che si poteva dubitare di queste cose, non è stato per altra ragione, se non perchè mi veniva in mente che, forse, un qualche Dio aveva potuto darmi una tale natura, che m'ingannassi anche sulle cose, che mi sembrano le più manifeste. Ma tutte le volte che questa opinione, di sopra concepita, della sovrana potenza di un Dio si presenta al mio pensiero, io sono costretto di confessare che gli è facile, s'egli lo vuole, di fare in guisa che io m'inganni, anche sulle cose che credo di conoscere con una evidenza grandissima. Ed al contrario,

tutte le volte che mi volgo verso le cose, che penso di concepire assai chiaramente, io sono talmente persuaso da esse, che da me stesso mi lascio trascinare a queste parole: — M'inganni chi potrà, ma è pur vero che egli non saprebbe mai fare che io non sia niente, mentre che penserò di essere qualcosa; o che un giorno sia vero che io non sia mai stato, essendo vero adesso che io sono; oppure che due e tre, sommati assieme, facciano più o meno di cinque, o cose simili, che io veggo chiaramente non potere essere in altra maniera di come le concepisco.

E certo, poichè non ho nessuna ragione di credere che vi sia qualche Dio che sia ingannatore, poichè anzi non ho ancora considerato quelle ragioni che provano esservi un Dio, la ragione di dubitare, che dipende solo da questa opinione, è ben leggiera, e, per così dire, Metafisica. Ma, per poterla del tutto togliere, io debbo esaminare se v'è un Dio, tostochè l'occasione se ne presenterà; e se trovo che ve ne sia uno, debbo anche esaminare se esso può essere ingannatore: perchè, senza la conoscenza di queste due verità, non veggo come io possa mai essere certo di qualche cosa. Ed affinchè possa avere occasione di esaminare ciò, senza interrompere l'ordine di meditare che mi sono proposto, che è di passare per gradi dalle nozioni, che troverò per prime nel mio spirito, a quelle che potrò trovarvi in appresso, bisogna qui che io divida tutti i miei pensieri in certi generi, e che consideri in quali di questi generi vi è propriamente della verità o dell'errore.

Tra i miei pensieri, alcuni sono come le immagini delle cose, ed a quelle sole conviene propriamente il nome d'idea: come quando io mi rappresento un uomo, o una Chimera, o il Cielo, o un Angelo, o Dio stesso. Altre, oltre a ciò, hanno alcune altre forme: come, quando io voglio, temo, affermo o nego, concepisco bene allora qualche cosa come soggetto dell'azione del mio spirito, ma aggiungo anche qualche altra cosa, per mezzo di quest'azione, all'idea che ho di quella cosa; e di questo genere di pensieri, gli uni sono chiamati volontà o affezioni, e gli altri giudizii.

giudizi pratici

Ora, per ciò che concerne le idee, se noi le consideriamo solo in sè stesse, senza riportarle a qualche altra cosa, esse non possono, a parlar propriamente, essere false; poichè, sia che io immagini una Capra o una Chimera, non è meno vero che immagino l'una di quel che immagini l'altra.

Egualmente, non bisogna temere che si possa trovare della falsità nelle affezioni o volontà; poichè, sebbene io possa desiderare delle cose cattive, o anche di quelle che non furono giammai, tuttavia non è perciò meno vero che io le desidero.

Così non vi restano più che i soli giudizii, nei quali io debba badare accuratamente di non ingannarmi. Ora il principale e più ordinario errore che vi si possa trovare consiste in ciò, che io giudico che le idee, le quali sono in me, sono simili o conformi a delle cose, che sono fuori di me; poichè certamente, se io considerassi solamente le idee come certi modi o maniere del mio pensiero, senza volerle riportare a qualche altra cosa d'esteriore, appena mi potrebbero dare occasione di errare.

Ora, di queste idee le une mi sembrano essere nate con me, le altre essere estranee e venire dal di fuori, e le altre essere fatte ed inventate da me stesso [1]. Poichè, che io abbia la facoltà di concepire che cosa sia ciò che si chiama in generale una cosa, o una verità, o un pensiero, mi sembra che io non tenga questo altronde che dalla mia propria natura; ma se odo adesso qualche rumore, se veggo il Sole, se sento del caldo, fino ad ora ho giudicato che queste sensazioni procedevano da alcune cose, che esistono fuori di me; ed infine mi sembra che le Sirene, gl'Ippogrifi e tutte le altre simili Chimere sono finzioni ed invenzioni del mio spirito. Ma egualmente, forse, io posso persuadermi che tutte queste idee sono del genere di quelle che chiamo estranee, e che vengono dal di fuori, oppure che esse sono tutte nate

(1) È questa la celebre divisione cartesiana delle idee in *innate*, *avventizie* e *fittizie*. (*N. d. T.*).

con me, ovvero che sono state tutte fatte da me; poichè io non ho ancora chiaramente scoperto la loro vera origine. E ciò che ho principalmente da fare in questo luogo è di considerare, riguardo a quelle che mi sembrano venire da alcuni oggetti che sono posti fuori di me, quali sono le ragioni, che mi obbligano a crederle simili a questi oggetti.

La prima di queste ragioni è che mi sembra che ciò m'è insegnato dalla natura; e la seconda, che io sperimento in me stesso che queste idee non dipendono punto dalla mia volontà; perchè sovente esse si presentano a me mio malgrado, come ora, sia che lo voglia, sia che non lo voglia, io sento del calore, e per questa ragione mi convinco che questa sensazione, ovvero quest'idea, del calore è prodotta in me da una cosa differente da me, cioè dal calore del fuoco, presso del quale mi trovo. E non veggo nulla che mi sembri più ragionevole che il giudicare che questa cosa estranea invia ed imprime in me la sua rassomiglianza piuttosto che alcun'altra cosa.

Ora, è necessario ch'io veda se queste ragioni sono abbastanza forti e convincenti. Quando dico che mi sembra che ciò m'è insegnato dalla natura, io intendo solamente, con questa parola natura, una certa inclinazione, che mi porta a credere questa cosa, e non una luce naturale che mi faccia conoscere che essa è vera. Ora, queste due cose differiscono molto fra loro, perchè io non saprei revocare in dubbio nulla di ciò che la luce naturale mi fa vedere esser vero, così come essa mi ha testè fatto vedere che, dal fatto che io dubitavo, potevo concludere di esistere. Ed io non ho in me alcun'altra facoltà o potenza, per distinguere il vero dal falso, che mi possa insegnare che ciò, che questa luce mi mostra come vero, non è punto tale, e alla quale io mi possa fidar tanto come ad essa. Ma, per ciò che riguarda le inclinazioni, che mi sembrano essermi naturali anch'esse, io ho sovente notato, quando si è trattato di scegliere tra le virtù ed i vizii, che esse non mi hanno meno portato al male che al bene; ed ecco perchè non ho ragione di seguirle nemmeno in ciò che riguarda il vero e il falso.

E quanto all'altra ragione, cioè che queste idee debbono venire altronde, poichè non dipendono dalla mia volontà, non la trovo convincente neppur essa. Perchè, come quelle inclinazioni, di cui parlavo proprio ora, si trovano in me, nonostante che esse non s'accordino sempre con la mia volontà, così può essere che in me vi sia qualche facoltà o potenza, adatta a produrre queste idee senza l'aiuto di cose esteriori, benchè essa non mi sia ancora conosciuta; come, in effetti, mi è sempre sembrato finora che, quando io dormo, esse si formano così in me, senza l'aiuto degli oggetti che rappresentano. Ed infine, anche se accordassi che esse sono prodotte da questi oggetti, non è una conseguenza necessaria che esse debbano loro essere simili. Al contrario, ho sovente notato, in molti esempii, che vi era una grande differenza tra l'oggetto e la sua idea. Come, per esempio, io trovo nel mio spirito due idee del Sole affatto diverse: l'una trae la sua origine dai sensi, e dev'essere messa nel genere di quelle, che sopra ho detto venir dal di fuori, per la quale idea esso mi sembra estremamente piccolo; l'altra è presa dalle ragioni dell'Astronomia, ossia da certe nozioni nate con me, o, infine, è formata da me stesso, in qualunque maniera ciò possa essere, e per questa idea esso mi sembra parecchie volte più grande di tutta la terra. Certo, queste due idee che io concepisco del Sole non possono essere tutte e due simili allo stesso Sole; e la ragione mi fa credere che quella la quale viene immediatamente dalla sua apparenza, è quella che gli è maggiormente dissimile.

Tutto ciò mi fa conoscere abbastanza che finora non per un giudizio certo e premeditato, ma solo per una cieca e temeraria impulsione ho creduto che vi erano delle cose al di fuori di me e differenti dal mio essere, che, per gli organi dei miei sensi, o per qualunque siasi altro mezzo, inviavano in me le loro idee o immagini, e v'imprimevano le loro rassomiglianze.

Ma si presenta ancora un'altra via per ricercare se, tra le cose di cui ho in me le idee, ve ne siano alcune che

esistano fuori di me. Cioè, se queste idee son considerate solamente in quanto sono certe maniere di pensare, io non riconosco tra loro alcuna differenza o ineguaglianza, e tutte sembrano procedere da me d'una stessa maniera; ma, considerandole come immagini, di cui le une rappresentano una cosa e le altre un'altra, è evidente che esse sono differentissime le une dalle altre. Perchè, in effetti, quelle che mi rappresentano delle sostanze sono senza dubbio qualche cosa di più, e contengono in sè (per così dire) maggior realtà oggettiva, cioè partecipano per rappresentazione ad un numero maggiore di gradi di essere o di perfezione, di quelle che mi rappresentano solamente dei modi o accidenti. Di più, quella per la quale io concepisco un Dio sovrano, eterno, infinito, immutabile, onnisciente, onnipotente e Creatore universale di tutte le cose che sono fuori di lui, quell'idea, dico, ha certamente in sè più realtà oggettiva di quelle, da cui le sostanze finite mi sono rappresentate.

Ora, è una cosa manifesta per la luce naturale, che deve esserci per lo meno tanto di realtà nella causa efficiente e totale, quanto nel suo effetto: perchè donde l'effetto può trarre la sua realtà, se non dalla sua causa? e come questa causa potrebbe essa comunicargliela, se non l'avesse in sè stessa?

E da ciò segue non solamente che il niente non saprebbe produrre nessuna cosa, ma anche che ciò che è più perfetto, cioè che contiene in sè maggior realtà, non può essere una conseguenza ed una dipendenza del meno perfetto. E questa verità non è solamente chiara ed evidente negli effetti, che hanno quella realtà, che i Filosofi chiamano attuale o formale [1], ma anche nelle idee, dove si considera solamente la realtà, che essi chiamano oggettiva: per esempio, la pietra che non è ancora esistita non solamente non può cominciare ora ad essere, se non è prodotta da una cosa che possegga

---

(1) *Formale* qui significa ciò che è in effetti, ciò che è obbiettivo, attuale. (*N. d. T.*).

in sè formalmente, o eminentemente[1], tutto ciò che entra nella composizione della pietra, cioè che contenga in sè le stesse cose o altre più eccellenti di quelle che sono nella pietra; ed il calore non può essere prodotto in un oggetto, che ne era per lo innanzi privo, se non da una cosa, che sia d'un ordine, d'un grado o d'un genere almeno così perfetto come il calore, e così via. Ma ancora, oltre di ciò, l'idea del calore, o della pietra, non può essere in me, se non vi è stata messa da qualche causa, che contenga in sè per lo meno tanta realtà, quanta io ne concepisco nel calore o nella pietra. Poichè, sebbene questa causa non trasmetta nella mia idea niente della sua realtà attuale o formale, non si deve perciò immaginarsi che questa causa debba essere meno reale; ma si deve sapere che ogni idea essendo un'opera dello spirito, la sua natura è tale, che essa non domanda di per sè nessun'altra realtà formale che quella, che essa riceve e mutua dal pensiero o dallo spirito, di cui è solamente un modo, cioè una maniera o foggia di pensare. Ora, affinchè un'idea contenga una tale realtà oggettiva piuttosto che un'altra, essa deve, senza dubbio, ripeter ciò da qualche causa, nella quale si trovi per lo meno tanta realtà formale, quanta realtà oggettiva contiene quest'idea. Poichè, se noi supponiamo che nell'idea si trova qualcosa, che non si trova nella sua causa, bisogna, dunque, che essa tenga ciò dal nulla; ma, per imperfetta che sia questa maniera d'essere, per la quale una cosa è oggettivamente o per rappresentazione nell'intelletto per mezzo della sua idea, certo non si può, tuttavia, dire che questo modo e maniera non sia nulla, nè, per conseguenza, che quest'idea tragga la sua origine dal nulla. E neppure io debbo dubitare che non sia necessario che la realtà sia formalmente nelle cause delle mie idee, benchè la realtà che considero in queste idee sia sola-

(1) L'esistenza *eminente* è l'esistenza in tutta la pienezza della sua realtà, nella quale è contenuta tutta la realtà e perfezione dell'esistenza *formale* ed altro ancora. Così Dio avendo creato tutto ciò che vi ha di reale nel mondo, ma non essendosi esaurito in esso, il mondo esiste eminentemente in Dio, o, ciò ch'è lo stesso, Dio è causa eminente del mondo. (*N. d. T.*).

mente oggettiva, nè pensare che basta che questa realtà si trovi oggettivamente nelle loro cause; perchè, come questa maniera di essere oggettivamente appartiene alle idee, di lor propria natura, egualmente il modo o la maniera d'essere formalmente appartiene alle cause di queste idee (almeno alle prime e principali) di lor propria natura. E benchè possa accadere che un'idea dia la nascita a un'altra idea, ciò non può, tuttavia, andare all'infinito, ma bisogna alla fine pervenire ad una prima idea, di cui la causa sia come un modello o un originale, nel quale sia contenuta formalmente e di fatto tutta la realtà o perfezione, che si trova solo oggettivamente o per rappresentazione in queste idee. In modo che la luce naturale mi fa conoscere evidentemente che le idee sono in me come dei quadri, o delle immagini, che possono, in verità, facilmente decadere dalla perfezione delle cose, donde esse sono state tratte, ma che non possono contenere mai nulla di più grande o di più perfetto.

E quanto più lungamente ed accuratamente esamino tutte queste cose, tanto più chiaramente e distintamente conosco che esse sono vere. Ma, infine, che cosa concluderò io da tutto ciò? Questo: che, se la realtà oggettiva di qualcuna delle mie idee è tale, che io conosca chiaramente che essa non è in me, nè formalmente, nè eminentemente, e che, per conseguenza, non posso io stesso esserne la causa, segue da ciò necessariamente che io non sono solo nel mondo, ma che vi è ancora qualche altra cosa che esiste, e che è la causa di quest'idea; mentre che, se in me una siffatta idea non si trova, non avrò nessun argomento che mi possa convincere e rendere certo dell'esistenza di nessun'altra cosa, che di me stesso; perchè io li ho tutti accuratamente ricercati, e non ho potuto trovarne alcun altro finora.

Ora, fra queste idee, oltre quella che mi rappresenta a me stesso, della quale non può esservi qui nessuna difficoltà, ve n'è un'altra, che mi rappresenta un Dio; altre, delle cose corporali ed inanimate; altre, degli angeli; altre, degli animali; ed altre, infine, che mi rappresentano degli uomini simili a me. Ma per ciò che riguarda le idee che

mi rappresentano altri uomini, o animali, o angeli, io concepisco facilmente che esse possono essere formate dalla mescolanza e dalla composizione delle altre idee, che io ho delle cose corporali e di Dio, benchè fuori di me non sienvi altri uomini nel mondo, nè animali, nè angeli. E per ciò che riguarda le idee delle cose corporali, non vi riconosco nulla di così grande, nè di così eccellente, che non mi sembri poter venire da me stesso; perchè, se le considero più da vicino, e le esamino nella stessa maniera in cui esaminai ieri l'idea della cera, scopro che non vi si trovano che pochissime cose, che io concepisca chiaramente e distintamente: cioè, la grandezza, ovvero l'estensione in lunghezza, larghezza e profondità; la figura, che è formata dai termini e dai limiti di questa estensione; la situazione, che i corpi diversamente figurati serbano tra loro; ed il movimento o il cambiamento di questa situazione; alle quali si possono aggiungere la sostanza, la durata e il numero. Quanto alle altre cose, come la luce, i colori, i suoni, gli odori, i sapori, il calore, il freddo, e le altre qualità che cadono sotto il tatto, esse si trovano nel mio pensiero con tanta oscurità e confusione, che ignoro perfino se esse son vere o false e solo apparenti, cioè se le idee, che io concepisco di queste qualità, sono in effetti le idee di alcune cose reali, oppure se non mi rappresentano che degli esseri chimerici, i quali non possono esistere. Perchè, sebbene abbia di sopra notato che solo nei giudizii si può trovare la vera e formale falsità [1], si può, tuttavia, trovare nelle idee una certa falsità materiale, cioè quando esse rappresentano ciò che non è nulla come se fosse qualche cosa. Per esempio, le idee che io ho del freddo e del caldo sono così poco chiare e così poco distinte, che, per loro mezzo, non posso discernere se il freddo è solo una privazione del caldo, o il caldo una privazione del freddo, oppure se l'uno e l'altro sono delle qualità reali, o se nol sono; e poichè,

---

(1) *Formale* ha qui il senso di ciò che è in forma, e che, quindi, è espressamente e nettamente determinato. (*N. d. T.*).

le idee essendo come delle immagini, non può essercene nessuna che non ci sembri rappresentare qualche cosa, se è vero il dire che il freddo non è altra cosa che una privazione del caldo, l'idea che me lo rappresenta come qualcosa di reale e di positivo non sarà male a proposito chiamata falsa, e così delle altre simili idee; alle quali, certo, non è necessario che io attribuisca altro autore che me stesso. Poichè, se esse sono tutte false, cioè se rappresentano cose che non sono, la luce naturale mi fa conoscere che procedono dal nulla, cioè che non sono in me se non perchè manca qualcosa alla mia natura, e questa non è del tutto perfetta. E se queste idee sono vere, tuttavia, siccome esse mi fanno apparire così poca realtà, che io non posso neppure nettamente discernere la cosa rappresentata dal non essere, non veggo nessuna ragione perchè non possano essere prodotte da me stesso, ed io non possa esserne l'autore.

Quanto alle idee chiare e distinte, che ho delle cose corporali, sonvene alcune, che sembra che io abbia potuto trarre dall'idea che ho di me stesso, come l'idea che io ho della sostanza, della durata, del numero, e di altre cose simili. Perchè, quando penso che la pietra è una sostanza, ovvero una cosa che di per sè è capace di esistere, e poi che io sono una sostanza, benchè concepisca bene di essere una cosa pensante e non estesa, mentre la pietra, al contrario, è una cosa estesa e che non pensa, e così fra queste due concezioni si trovi una notevole differenza, tuttavia esse sembrano convenire in ciò, che entrambe rappresentano delle sostanze. Egualmente, quando penso che io adesso esisto, e mi ricordo, oltre di ciò, di essere esistito altra volta, e concepisco parecchi pensieri diversi, di cui conosco il numero, allora acquisto in me le idee della durata e del numero, le quali, dopo, posso trasferire a tutte le altre cose che voglio.

Per ciò che riguarda le altre qualità, di cui sono composte le idee delle cose corporali, cioè l'estensione, la figura, la situazione e il movimento locale, è vero che esse non sono formalmente in me, poichè io non sono che una cosa

che pensa; ma poichè sono solamente certi modi della sostanza, e quasi le vesti sotto le quali la sostanza corporale ci appare, ed io stesso sono anch'io una sostanza, sembra che esse possano essere contenute in me eminentemente.

Non resta, dunque, che la sola idea di Dio, nella quale bisogna considerare se vi è qualche cosa, che non sia potuta venire da me stesso. Con il nome di Dio intendo una sostanza infinita, eterna, immutabile, indipendente, onnisciente, onnipotente, e dalla quale io stesso e tutte le altre cose che sono (se è vero che ve ne sono di esistenti) siamo stati creati e prodotti. Ora, queste prerogative sono così grandi e così eminenti, che più attentamente le considero, e meno mi persuado che l'idea che ne ho possa trarre la sua origine da me solo. E, per conseguenza, bisogna necessariamente concludere da tutto ciò che ho detto per lo innanzi che Dio esiste; poichè, sebbene l'idea della sostanza sia in me, per il fatto stesso che io sono una sostanza, non avrei, tuttavia, l'idea di una sostanza infinita, io che sono un essere finito, se essa non fosse stata messa in me da qualche sostanza, che fosse veramente infinita.

Ed io non debbo immaginarmi di non concepire l'infinito per mezzo di una vera idea, ma solo per mezzo della negazione di ciò che è finito, così come comprendo il riposo e le tenebre per mezzo della negazione del movimento e della luce: poichè, al contrario, veggo manifestamente che si trova più realtà nella sostanza infinita che nella sostanza finita, e quindi che ho, in certo modo, in me prima la nozione dell'infinito che del finito, cioè prima la nozione di Dio che di me stesso. Perchè come sarebbe possibile che io potessi conoscere che dubito e che desidero, cioè che mi manca qualche cosa e che non sono del tutto perfetto, se non avessi in me nessuna idea di un essere più perfetto del mio, con la comparazione del quale conoscessi i difetti della mia natura?

E non si può dire che, forse, quest'idea di Dio è materialmente falsa, e che, per conseguenza, io la posso tenere dal niente, cioè che essa può trovarsi in me perchè a me manca

qualcosa, come sopra ho detto delle idee del caldo e del freddo, e d'altre cose simili: perchè, al contrario, quest'idea essendo assai chiara e distinta, e contenendo in sè più realtà oggettiva di ogni altra, non ce n'è nessuna che di per sè sia più vera, nè che possa essere meno sospettata d'errore e di falsità.

L'idea, dico io, di quest'essere sovranamente perfetto ed infinito è intieramente vera; poichè, sebbene, forse, si possa fingere che un tal essere non esista punto, non si può fingere, tuttavia, che la sua idea non mi rappresenti nulla di reale, come ho testè detto dell'idea del freddo.

Questa stessa idea è anche assai chiara e distinta, poichè tutto ciò che il mio spirito concepisce chiaramente e distintamente di reale e di vero, e che contiene in sè una qualche perfezione, è contenuto e rinchiuso tutt'intiero in quest'idea.

E questo non cessa di essere vero, sebbene io non comprenda l'infinito, o anche perchè si trovano in Dio un'infinità di cose, che non posso comprendere, e forse neppur toccare in alcun modo col pensiero: perchè è della natura dell'infinito che la mia natura, che è finita e limitata, non lo possa comprendere; e basta che io concepisca bene questo, e che giudichi che tutte le cose che concepisco chiaramente, e nelle quali so che vi è qualche perfezione, e forse anche un'infinità di altre che ignoro, sono in Dio formalmente o eminentemente, perchè l'idea che ne ho sia la più vera, la più chiara e la più distinta di tutte quelle che sono nel mio spirito.

Ma è possibile anche che io sia qualche cosa di più che non m'immagini, e che tutte le perfezioni, che attribuisco alla natura di un Dio, siano in qualche modo in me in potenza, sebbene non si producano ancora, e non si rendano punto manifeste per mezzo delle loro azioni. In effetti, io sperimento già che la mia conoscenza s'aumenta e si perfeziona a poco a poco, e non veggo niente che le possa impedire d'aumentarsi sempre più fino all'infinito; poi, essendo così accresciuta e perfezionata, non veggo nulla che impedisca che io possa acquistarmi per suo mezzo tutte le

altre perfezioni della natura Divina; ed infine sembra che la facoltà che io ho per l'acquisto di queste perfezioni, se essa è in me, può essere capace d'imprimervi e d'introdurvi le loro idee. Tuttavia, riguardandovi un po' da presso, io riconosco che ciò non può essere; poichè, in primo luogo, anche se fosse vero che la mia conoscenza acquistasse tutti i giorni nuovi gradi di perfezione, e che vi fossero nella mia natura molte cose in potenza, che non vi sono ancora attualmente, tuttavia tutte queste prerogative non appartengono e non avvicinano in niun modo all'idea che ho della Divinità, nella quale nulla si trova solamente in potenza, ma tutto vi è attualmente ed in effetto. Ed ancora non è un argomento infallibile e certissimo d'imperfezione nella mia conoscenza il fatto che essa s'accresce a poco a poco, e s'aumenta per gradi? Di più, anche se la mia conoscenza s'aumentasse sempre maggiormente, tuttavia io non cesso di concepire che essa non potrebbe essere attualmente infinita, poichè essa non arriverà mai ad un sì alto punto di perfezione, che non sia ancora capace di acquistare qualche maggior incremento. Ma io concepisco Dio come attualmente infinito in un sì alto grado, che non si può nulla aggiungere alla sovrana perfezione che esso possiede. Ed infine, io comprendo benissimo che l'essere oggettivo di un'idea non può essere prodotto da un essere che esista solamente in potenza, il quale, a parlar propriamente, non è niente, ma solo da un essere formale o attuale.

E certo, io non veggo niente in tutto ciò che testè ho detto, che non sia facilissimo a conoscersi per mezzo della luce naturale da tutti quelli che vorranno pensarvi accuratamente; ma quando mi rilascio alquanto dalla mia attenzione, il mio spirito, trovandosi oscurato e come accecato dalle immagini delle cose sensibili, non si ricorda facilmente della ragione, per la quale l'idea, che io ho, d'un essere più perfetto del mio deve necessariamente essere stata messa in me da un essere, che sia in effetti più perfetto.

Ecco perchè voglio qui passare oltre, e considerare se io stesso, che ho quest'idea di Dio, potrei esistere, nel caso

che non ci fosse Dio. E domando: da chi ripeterei io la mia esistenza? Forse da me stesso, o dai miei genitori, oppure da alcune altre cause meno perfette di Dio, perchè non ci si può nulla immaginare di più perfetto, e neppure d'eguale a lui.

Ora, se io fossi indipendente da ogni altro, e fossi io stesso l'autore del mio essere, certo non dubiterei di nessuna cosa, non concepirei più desiderii, ed infine non mi mancherebbe nessuna perfezione; perchè mi sarei dato io stesso tutte quelle, di cui ho in me qualche idea, e così sarei Dio.

Ed io non debbo punto immaginarmi che le cose che mi mancano siano forse più difficili ad acquistare di quelle, di cui sono già in possesso; perchè, al contrario, è certissimo che è stato molto più difficile che io, cioè una cosa o sostanza pensante, sia uscito dal niente, di quel che non mi sarebbe di acquistare i lumi e le conoscenze di parecchie cose che ignoro, e che non sono se non accidenti di questa sostanza. E così, senza difficoltà, se mi fossi dato io stesso quel più del quale ho parlato, cioè se fossi l'autore della mia nascita e della mia esistenza, non mi sarei privato almeno delle cose, che sono di più facile acquisto, cioè di molte conoscenze, di cui la mia natura è priva; non mi sarei privato neppure di nessuna delle cose, che sono contenute nell'idea che io concepisco di Dio, perchè non ve n'è nessuna che mi sembri di più difficile acquisto; e se ce ne fosse qualcuna, certo essa mi parrebbe tale (supposto che io avessi di per me tutte le altre cose che posseggo), perchè sperimenterei che la mia potenza vi avrebbe il suo termine, e non sarebbe capace d'arrivarvi.

E sebbene io possa supporre che forse sono sempre esistito come esisto ora, non per questo saprei evitare la forza di questo ragionamento, e non cesso di conoscere che è necessario che Dio sia l'autore della mia esistenza. Poichè tutto il tempo della mia vita può essere diviso in un'infinità di parti, ciascuna delle quali non dipende in nessuna maniera dalle altre; e così, dal fatto che un poco prima sono esistito, non ne segue che io debba esistere adesso, a

meno che in questo momento qualche causa mi produca e mi crei, per così dire, da capo, cioè mi conservi.

In effetti, è una cosa ben chiara ed evidente (a tutti quelli che considereranno con attenzione la natura del tempo), che una sostanza, per essere conservata in tutti i momenti che essa dura, ha bisogno dello stesso potere e della stessa azione, che sarebbe necessaria per produrla e crearla affatto di nuovo, se essa non fosse ancora. Di modo che la luce naturale ci fa vedere chiaramente che la conservazione e la creazione non differiscono che riguardo al nostro modo di pensare, e non in effetti. Bisogna, dunque, solamente qui che io interroghi me stesso, per sapere se posseggo qualche potere e qualche virtù, che sia capace di fare in modo che io, che ora esisto, esista ancora nell'avvenire: poichè, siccome io non sono null'altro che una cosa che pensa (o almeno, poichè non si tratta ancora fin qui precisamente che di quella parte di me stesso), se una tal potenza risiedesse in me, certo dovrei almeno pensare ciò, e averne conoscenza; ma io non ne avverto nessuna in me, e da ciò conosco evidentemente che dipendo da qualche essere differente da me.

Ora, non può accadere che quell'essere, dal quale io dipendo, non sia ciò che io chiamo Dio, e che io sia prodotto o dai miei genitori, o da alcune altre cause meno perfette di lui? Ben lungi da ciò, ciò non può essere così. Perchè, come ho già detto per lo innanzi, è una cosa evidentissima che dev'esserci almeno tanta realtà nella causa quanta nel suo effetto. E pertanto, poichè io sono una cosa che pensa, ed ho in me qualche idea di Dio, quale che sia infine la causa che si attribuisca alla mia natura, bisogna necessariamente confessare che essa deve parimente essere una cosa che pensa, e possedere in sè l'idea di tutte le perfezioni, che io attribuisco alla natura Divina. Poi si può da capo ricercare se questa causa ripete la sua origine e la sua esistenza da sè stessa o da qualche altra cosa. Poichè, se essa la ripete da sè stessa, ne segue, per le ragioni che ho di sopra allegate, che essa stessa dev'essere Dio; poichè, avendo la virtù d'es-

sere e d'esistere per sè, essa deve anche avere, senza dubbio, la potenza di possedere attualmente tutte le perfezioni, di cui concepisce le idee, cioè tutte quelle che io concepisco essere in Dio. Che se essa ripete la sua esistenza da qualche altra causa che da sè, si domanderà da capo, per la stessa ragione, di questa seconda causa, se essa esiste di per sè o per opera d'altri, fino a che, di grado in grado, si pervenga infine ad un'ultima causa, che si troverà essere Dio. Ed è manifestissimo che in ciò non può esserci progresso all'infinito, visto che non si tratta tanto, qui, della causa che m'ha prodotto altra volta, come di quella che mi conserva presentemente.

Non si può neppure fingere che forse parecchie cause hanno insieme concorso in parte alla mia produzione, e che dall'una io ho ricevuto l'idea di una delle perfezioni, che attribuisco a Dio, e da un'altra l'idea di qualche altra, in modo che tutte queste perfezioni si trovano bene in verità in qualche parte nell'Universo, ma non s'incontrano tutte congiunte e riunite in una sola che sia Dio. Poichè, al contrario, l'unità, la semplicità o l'inseparabilità di tutte le cose che sono in Dio è una delle principali perfezioni, che io concepisco essere in lui; e, certo, l'idea di quest'unità e riunione di tutte le perfezioni di Dio non ha potuto essere messa in me da alcuna causa, da cui io non abbia egualmente ricevuto le idee di tutte le altre perfezioni. Perchè essa non può avermele fatte comprendere come insieme congiunte ed inseparabili, senza aver fatto contemporaneamente in modo che io sapessi ciò che esse erano, e le conoscessi tutte in qualche maniera.

Per ciò che riguarda i miei genitori, dai quali sembra che io tragga la mia nascita, anche se tutto ciò che ne ho mai potuto credere sia vero, ciò, tuttavia, non fa sì che siano essi che mi conservino, e che mi abbiano fatto e prodotto in quanto sono una cosa che pensa, poichè essi hanno solamente messo alcune disposizioni in quella materia, nella quale io giudico che io, cioè il mio spirito, che solo prendo ora per me stesso, si trova rinchiuso; e per-

tanto non può esservi qui a loro riguardo alcuna difficoltà, ma bisogna necessariamente concludere che, per il solo fatto che io esisto e che l'idea di un essere sovranamente perfetto (cioè di Dio) è in me, l'esistenza di Dio è evidentissimamente dimostrata.

Mi resta solo da esaminare in qual maniera io abbia acquistato quest'idea. Poichè non l'ho ricevuta per mezzo dei sensi, e mai essa s'è offerta a me contro la mia aspettativa, come fanno le idee delle cose sensibili, quando queste cose si presentano, o sembrano presentarsi, agli organi esteriori dei miei sensi. Essa non è neppure una pura produzione o finzione del mio spirito, perchè non è in mio potere di diminuirvi o d'aggiungervi alcuna cosa. E, per conseguenza, non resta più niente altro a dire, se non che, come l'idea di me stesso, essa è nata e prodotta con me, fin da quando sono stato creato.

E, certo, non si deve trovare strano che Dio, creandomi, abbia messo in me questa idea, per essere come la marca dell'operaio impressa sulla sua opera; e non è neppur necessario che questa marca sia qualcosa di differente da questa stessa opera. Ma da ciò solo che Dio mi ha creato, è assai credibile ch'egli m'ha in qualche modo prodotto a sua immagine e somiglianza, e che io concepisco questa rassomiglianza (nella quale l'idea di Dio si trova contenuta) per mezzo della stessa facoltà, per la quale concepisco me stesso; cioè che quando io rifletto su me, non solamente conosco di essere una cosa imperfetta, incompleta e dipendente da altri, che tende e che aspira senza cessa a qualche cosa di migliore e di più grande che io non sia, ma conosco anche, in pari tempo, che colui, dal quale dipendo, possiede in sè tutte queste grandi cose, alle quali aspiro, e di cui trovo in me le idee, non indefinitamente e solo in potenza, ma che egli ne gode in effetti, attualmente ed infinitamente, e così che è Dio. E tutta la forza dell'argomento, di cui ho qui fatto uso per provare l'esistenza di Dio, consiste in ciò, che io riconosco che non sarebbe possibile che la mia natura fosse tale quale è, cioè che avessi in

me l'idea di un Dio, se Dio non esistesse veramente; quello stesso Dio, dico, l'idea del quale è in me, cioè che possiede tutte quelle alte perfezioni, di cui il nostro spirito può bene avere qualche idea, senza, pertanto, comprenderle tutte, che non è soggetto a niun difetto, e che non ha nulla di tutte le cose, che indicano qualche imperfezione.

Donde risulta con abbastanza evidenza che esso non può essere ingannatore, poichè la luce naturale c'insegna che l'inganno dipende necessariamente da qualche difetto.

Ma, prima che io esamini questo più accuratamente, e che passi alla considerazione delle altre verità, che se ne possono raccogliere, mi sembra molto a proposito di fermarmi qualche tempo alla contemplazione di questo Dio perfettissimo, di ponderare a mio bell'agio i suoi meravigliosi attributi, di considerare, ammirare e adorare l'incomparabile beltà di questa immensa luce, almeno per tanto tempo, per quanto potrà permettermelo la forza del mio spirito, che ne resta in certo modo abbagliato.

Poichè, come la fede c'insegna che la sovrana felicità dell'altra vita non consiste che in questa contemplazione della divina Maestà, così sperimentiamo fin d'adesso che una simile meditazione, sebbene incomparabilmente meno perfetta, ci fa godere della maggior contentezza, che siamo capaci di risentire in questa vita.

QUARTA MEDITAZIONE.

DEL VERO E DEL FALSO.

Io mi sono talmente abituato in questi giorni scorsi a distaccare il mio spirito dai sensi, ed ho così esattamente notato che vi sono pochissime cose, che siano conosciute con certezza riguardo alle cose corporali, che ve ne sono molte di più che ci sono note riguardanti lo spirito umano, e molte più ancora di Dio stesso, che ora distoglierò senza niuna difficoltà il mio pensiero dalla considerazione delle cose sensibili o immaginabili, per portarlo a quelle che, essendo libere da ogni materia, sono puramente intelligibili.

E, certo, l'idea che ho dello spirito umano, in quanto esso è una cosa pensante, e non estesa in lunghezza, larghezza e profondità, e che non partecipa a niente di ciò che appartiene al corpo, è incomparabilmente più distinta dell'idea di qualunque cosa corporale. E quando io considero che dubito, cioè che sono una cosa incompleta e dipendente, l'idea di un essere completo e indipendente, cioè di Dio, si presenta al mio spirito con tanta distinzione e chiarezza; e da ciò solo che questa idea si ritrova in me, ovvero dal fatto solo che io sono ed esisto, io che posseggo questa idea, concludo così evidentemente l'esistenza di Dio e l'intera dipendenza della mia esistenza da lui in tutti i momenti della mia vita, che io non penso che lo spirito umano possa conoscere qualcosa con maggiore evidenza e certezza. E già mi sembra di scoprire un cammino, che ci condurrà da questa contemplazione del vero Dio (nel quale [1] tutti i

---

(1) Nella quale (*1.ª ed.*); nel quale (*2.ª e 3.ª ed.*).

tesori della scienza e della saggezza son rinchiusi) alla conoscenza delle altre cose dell'Universo.

Poichè, in primo luogo, io riconosco che è impossibile che esso m'inganni mai, poichè in ogni frode ed inganno si trova qualche specie d'imperfezione. E sebbene sembri che poter ingannare sia un segno di sottigliezza, o di potenza, tuttavia volere ingannare testimonia, senza dubbio, debolezza o malizia. E, pertanto, ciò non può trovarsi in Dio.

In appresso, io sperimento in me stesso una certa facoltà di giudicare, che, senza dubbio, ho ricevuto da Dio, come tutto il resto delle cose che posseggo, e poichè egli non vorrebbe ingannarmi, è certo che egli non me l'ha data tale ch'io possa mai sbagliare, quando ne userò come conviene. E non resterebbe nessun dubbio su questa verità, se non se ne potesse, sembra, trarre questa conseguenza, che così, dunque, io non mi posso mai ingannare; poichè, se io tengo da Dio tutto ciò che posseggo, e se egli non mi ha dato una facoltà per errare, sembra ch'io non debba mai ingannarmi. Ed invero, quando non penso che a Dio, io non scopro in me nessuna causa di errore o di falsità; ma dopo, ritornando a me, l'esperienza mi fa conoscere che sono, tuttavia, soggetto ad un'infinità di errori, dei quali ricercando la causa più da vicino, io noto che non si presenta solamente al mio pensiero una reale e positiva idea di Dio, ossia d'un essere sovranamente perfetto, ma anche, per così dire, una certa idea negativa del nulla, cioè di ciò che è infinitamente lontano da ogni sorta di perfezione; e che io sono come un termine medio tra Dio e il nulla, cioè posto in tal modo tra il sovrano essere e il non essere, che, a dir vero, non si trova nulla in me che possa condurmi nell'errore, in quanto un sovrano essere mi ha prodotto, ma che, se mi considero come partecipante in certo modo al niente o al non essere, cioè in quanto non sono io stesso il sovrano essere, mi trovo esposto ad un'infinità di mancamenti, di modo che non mi debbo stupire se m'inganno.

Così io conosco che l'errore, in quanto tale, non è qualcosa di reale, che dipende da Dio, ma è solamente un di-

fetto; e pertanto che io non ho bisogno per errare di qualche facoltà che mi sia stata data da Dio particolarmente per quest'effetto, ma che accade che io m'inganni pel fatto che la facoltà, che Dio mi ha data per discernere il vero dal falso, non è in me infinita.

Tuttavia ciò non mi soddisfa ancora del tutto; perchè l'errore non è una pura negazione, cioè non è il semplice difetto o mancamento di qualche perfezione, che non mi è dovuta, ma piuttosto è una privazione di qualche conoscenza, che sembra ch'io dovrei possedere. E considerando la natura di Dio, non mi sembra possibile ch'egli m'abbia dato qualche facoltà, che sia imperfetta nel suo genere, cioè che manchi di qualche perfezione che le sia dovuta; perchè, se è vero che più l'artigiano è esperto, più le opere che escono dalle sue mani sono perfette e compiute, quale essere immagineremo noi essere stato prodotto da questo sovrano Creatore di tutte le cose, che non sia perfetto ed interamente compiuto in tutte le sue parti? E certo non vi è dubbio che Dio avrebbe potuto crearmi tale, che io non mi potessi mai ingannare; è certo anche che egli vuol sempre ciò che è il meglio: m'è, dunque, più utile di errare che di non errare?

Considerando ciò con maggior attenzione, mi viene innanzi tutto in mente che io non mi debbo punto stupire, se la mia intelligenza non è capace di comprendere perchè Dio fa ciò che fa, e che così non ho nessuna ragione di dubitare della sua esistenza pel fatto che, forse, veggo per esperienza molte altre cose, senza poter comprendere per quale ragione ed in che modo Dio le abbia prodotte. Perchè, sapendo già che la mia natura è estremamente debole e limitata, ed al contrario che quella di Dio è immensa, incomprensibile ed infinita, io non ho più pena a riconoscere che un'infinità di cose è in sua potenza, le cause delle quali sorpassano la portata del mio spirito. E questa sola ragione è sufficiente per persuadermi che tutto quel genere di cause, che si è soliti trarre dal fine, non è di nessun uso nelle cose Fisiche o naturali; perchè non mi sembra che io possa

senza temerità ricercare ed intraprendere di scoprire i fini impenetrabili di Dio.

Di più, mi viene ancora in mente che, quando si cerca se le opere di Dio sono perfette, non si deve considerare una sola creatura separatamente, ma generalmente tutte le creature assieme. Perchè la stessa cosa, che potrebbe forse, con qualche sorta di ragione, sembrare imperfettissima, se fosse sola, si trova essere perfettissima nella sua natura, se è riguardata come parte di tutto questo Universo. E sebbene, dopo che ho fatto proposito di dubitare di tutte le cose, io non abbia conosciuto con certezza che la mia esistenza e quella di Dio, tuttavia anche, dopo che ho riconosciuto l'infinita potenza di Dio, non saprei negare che egli abbia prodotto molte altre cose, o almeno che possa produrne, in modo che io esista, e sia posto nel mondo, come appartenente all'universalità di tutti gli esseri.

In séguito di che, guardandomi più da vicino, e considerando quali sono i miei errori (i quali soli testimoniano che in me v'è dell'imperfezione), io trovo che essi dipendono dal concorso di due cause, cioè della facoltà di conoscere che è in me e della facoltà di scegliere, ossia del mio libero arbitrio: cioè, del mio intelletto ed insieme della mia volontà. Poichè, con l'intelletto solo, io non affermo nè nego alcuna cosa, ma concepisco solamente le idee delle cose, che posso affermare o negare. Ora, considerandolo così precisamente, si può dire che non si trova mai in esso alcun errore, purchè si prenda la parola errore nel suo proprio significato. E benchè vi siano, forse, un'infinità di cose nel mondo, di cui non ho nessuna idea nel mio intelletto, non si può dire per questo che esso sia privato di queste idee, come di qualche cosa che sia dovuta alla sua natura, ma solamente che esso non le ha punto; perchè, in effetti, non vi è nessuna ragione, che possa provare che Dio avrebbe dovuto darmi una facoltà di conoscere più grande e più ampia di quella che m'ha data; e per quanto destro e dotto operaio me lo rappresenti, io non debbo per questo pensare che egli avrebbe dovuto mettere in ciascuna delle sue opere tutte

le perfezioni, che può mettere in alcune. Io non posso neppure lamentarmi che Dio mi abbia dato un libero arbitrio, o una volontà assai ampia e perfetta, poichè, in effetti, io la sperimento così vaga e così estesa, che essa non è rinchiusa in nessun limite. E ciò che mi sembra molto notevole in questo luogo è che, di tutte le altre cose che sono in me, non ce n'è nessuna così perfetta e così estesa, che io non riconosca bene ch'essa potrebbe essere ancora più grande e più perfetta. Poichè, per esempio, se considero la facoltà di concepire ch'è in me, io trovo che essa è d'una piccolissima estensione e assai limitata, ed in pari tempo mi rappresento l'idea di un'altra facoltà molto più ampia, ed anzi infinita; e perciò solo che posso rappresentarmi la sua idea, conosco senza difficoltà che essa appartiene alla natura di Dio. Nella stessa guisa, se esamino la memoria, o l'immaginazione, o qualche altra facoltà, io non ne trovo nessuna, che non sia in me piccolissima e limitata, e che non sia in Dio immensa ed infinita. Non vi è che la sola volontà, che io sperimenti in me essere così grande, che non concepisco punto l'idea di nessun'altra più ampia e più estesa: di modo che essa principalmente mi fa conoscere che io porto l'immagine e la rassomiglianza di Dio. Perchè, sebbene essa sia incomparabilmente più grande in Dio che in me, sia a ragione della conoscenza e della potenza, che, trovandovisi congiunte, la rendono più ferma e più efficace, sia a ragione dell'oggetto, in quanto essa si porta e si estende ad un numero infinitamente maggiore di cose; essa non mi sembra, tuttavia, più grande, se la considero formalmente e precisamente in sè stessa. Poichè essa consiste solamente in ciò: che noi possiamo fare una cosa o non farla (cioè affermare o negare, seguire o fuggire), o piuttosto solamente in ciò: che, per affermare o negare, seguire o fuggire le cose che l'intelletto ci propone, noi agiamo in tal modo, che non sentiamo punto che nessuna forza esteriore vi ci costringa. Poichè, affinchè sia libero, non è necessario che io sia indifferente a scegliere l'uno o l'altro dei due contrarii; ma piuttosto, quanto più in-

chino verso l'uno, sia che conosca evidentemente che il bene ed il vero vi si trovano, sia che Dio disponga così l'interno del mio pensiero, tanto più liberamente ne faccio scelta e l'abbraccio. E certo la grazia divina e la conoscenza naturale, ben lungi dal diminuire la mia libertà, l'aumentano piuttosto, e la fortificano. Di modo che questa indifferenza che io sento, quando non sono portato verso un lato più che verso un altro dal peso di niuna ragione, è il più basso grado della libertà, e rende manifesto piuttosto un difetto nella conoscenza, che una perfezione nella volontà; perchè se conoscessi sempre chiaramente ciò che è vero e ciò che è buono, non sarei mai in pena di deliberare qual giudizio e quale scelta dovrei fare, e così sarei interamente libero, senza mai essere indifferente.

Da tutto ciò riconosco che la facoltà di volere, che io ho ricevuto da Dio, non è punto di per sè stessa la causa dei miei errori, perchè essa è ampissima e perfettissima nella sua specie; e neppure la facoltà d'intendere o di concepire: perchè, non concependo nulla, se non per mezzo di questa facoltà, che Dio m'ha dato per concepire, è fuori dubbio che tutto ciò che io concepisco, lo concepisco come conviene, e non è possibile che in ciò m'inganni. Dunque, donde nascono i miei errori? Da ciò solo, che la volontà essendo molto più ampia e più estesa dell'intelletto, io non la contengo negli stessi limiti, ma l'estendo anche alle cose che non intendo, alle quali essendo di per sè indifferente, essa si smarrisce assai facilmente, e sceglie il male per il bene, o il falso per il vero.

Per esempio, esaminando in questi giorni passati se qualcosa esisteva nel mondo, e conoscendo che, per ciò solo che esaminavo questa questione, seguiva con tutta evidenza che esistevo io stesso, io non potei trattenermi dal giudicare che una cosa che concepivo così chiaramente era vera, non che vi fossi forzato da nessuna causa esteriore, ma solo perchè, da una grande chiarezza, che era nel mio intelletto, è seguita una grande inclinazione nella mia volontà, ed io mi sono portato a credere con tanto maggior libertà, quanto

minore era l'indifferenza, con la quale mi sono trovato. Al contrario, adesso io non conosco solamente di esistere, in quanto sono qualche cosa che pensa, ma si presenta anche al mio spirito una certa idea della natura corporale: il che fa che io dubiti se questa natura pensante, che è in me, o piuttosto per la quale io sono ciò che sono, è differente da questa natura corporea, ovvero se tutte e due non fanno che una medesima cosa. Ed io suppongo qui di non conoscere ancora nessuna ragione, che mi persuada piuttosto dell'una che dell'altra cosa: donde segue che sono interamente indifferente a negarlo o ad asserirlo, ovvero anche ad astenermi dal darne alcun giudizio.

E questa indifferenza non si estende solamente alle cose, di cui l'intelletto non ha nessuna conoscenza, ma generalmente anche a tutte quelle, che esso non scopre con una perfetta chiarezza, nel momento che la volontà ne delibera; poichè, per probabili che sieno le congetture, che mi rendono incline a giudicare qualcosa, la sola conoscenza che ho che esse non sono se non delle congetture, e non delle ragioni certe e indubitabili, basta per darmi occasione di giudicare il contrario. Il che ho sufficientemente sperimentato in questi giorni passati, quando ho posto per falso tutto ciò che avevo ritenuto prima come verissimo, per ciò solo che ho notato che si poteva dubitarne in qualche modo.

Ora, se io m'astengo dal dare il mio giudizio sopra una cosa, quando non la concepisco con sufficiente chiarezza e distinzione, è evidente che ne fo un ottimo uso, e che non sono punto ingannato; ma se mi determino a negarla o ad affermarla, allora non mi servo più come debbo del mio libero arbitrio; e se affermo ciò che non è vero, è evidente che m'inganno, ed anzi, sebbene giudichi secondo la verità, questo non accade che per caso, e non perciò meno io erro ed uso male del mio libero arbitrio; perchè la luce naturale c'insegna che la conoscenza dell'intelletto deve sempre precedere la determinazione della volontà. Ed appunto in questo cattivo uso del libero arbitrio si trova la privazione, che costituisce la forma dell'errore. La privazione,

dico io, si trova nell'operazione, in tanto che essa procede da me; ma non si trova nella facoltà, che io ho ricevuto da Dio, e neppure nell'operazione, in tanto che essa dipende da lui. Perchè io non ho certo nessun motivo di lamentarmi del fatto che Dio non m'ha dato un'intelligenza più capace, o una luce naturale maggiore di quella che ripeto da lui, poichè, in effetti, è proprio dell'intelletto finito di non comprendere un'infinità di cose, e proprio di un intelletto creato di essere finito: ma ho ogni motivo di ringraziarlo di questo che, non avendomi mai dovuto niente, egli m'ha, nondimeno, dato tutte le poche perfezioni, che sono in me; ben lungi dal concepire dei sentimenti così ingiusti, come l'immaginarmi che egli m'abbia tolto o siasi ritenuto ingiustamente le altre perfezioni, che non mi ha dato. Io non ho neppure motivo di lamentarmi del fatto ch'egli m'ha dato una volontà più estesa dell'intelletto, poichè la volontà non consistendo che in una sola cosa, ed il suo soggetto essendo come indivisibile, sembra che la sua natura sia tale, che non si saprebbe nulla togliere senza distruggerla; e, certo, più essa si trova ad esser grande, più ho da ringraziare la bontà di colui che me l'ha data. Ed infine, io non debbo neppure lamentarmi del fatto che Dio concorre con me per formare gli atti di questa volontà, cioè i giudizii nei quali m'inganno, poichè quegli atti sono interamente veri ed assolutamente buoni, in quanto dipendono da Dio; e vi è, in certo modo, maggior perfezione nella mia natura, per il fatto che posso formarli, che se non lo potessi. Per la privazione, nella quale sola consiste la ragion formale dell'errore e del peccato, essa non ha bisogno di nessun concorso di Dio, poichè essa non è una cosa o un essere, e se noi la riportiamo a Dio come a sua causa, essa non dev'essere chiamata privazione, ma solo negazione, secondo il significato che si dà a questi nomi nella Scuola.

Poichè, in effetti, non è punto un'imperfezione in Dio il fatto di avermi concesso la libertà di dare il mio giudizio, o di non darlo, su certe cose, di cui egli non ha messo una

chiara e distinta conoscenza nel mio intelletto; ma, senza dubbio, è in me un'imperfezione il fatto che io non ne uso bene, e che do temerariamente il mio giudizio su delle cose, che non concepisco se non con oscurità e confusione.

Io veggo, tuttavia, ch'era facile a Dio di fare in modo che non m'ingannassi mai, pur restando libero e di una limitata conoscenza, cioè dando al mio intelletto una chiara e distinta intelligenza di tutte le cose, su cui dovessi per avventura deliberare, oppure solamente se egli avesse così profondamente inciso nella mia memoria la risoluzione di non giudicare mai di nessuna cosa senza concepirla chiaramente e distintamente, che non la potessi mai dimenticare. Ed io osservo bene che, in quanto mi considero affatto solo, come se non ci fossi che io al mondo, sarei stato molto più perfetto di quel che non sono, se Dio m'avesse creato tale da non errare giammai. Ma io non posso per questo negare che non sia, in certo modo, una più grande perfezione in tutto l'Universo il fatto che alcune delle sue parti non sono esenti di difetto, che se fossero tutte simili. E non ho nessun diritto di lamentarmi, se Dio, avendomi messo al mondo, non ha voluto mettermi nell'ordine delle cose più nobili e più perfette; anzi, ho ragione di essere contento che, se egli non mi ha dato la facoltà di non errare, in forza del primo mezzo che ho qui sopra dichiarato, che dipende da una chiara ed evidente conoscenza di tutte le cose, di cui posso deliberare, ha almeno lasciato in mio potere l'altro mezzo, che è di mantenere fermamente la risoluzione di non dare mai il mio giudizio sulle cose, di cui la verità non mi sia chiaramente conosciuta. Poichè, sebbene io noti questa debolezza nella mia natura, di non poter fissare continuamente il mio spirito in uno stesso pensiero, io posso, tuttavia, per mezzo di una meditazione attenta e sovente reiterata, imprimermela così fortemente nella memoria, da non mancar mai di ricordarmene, tutte le volte che ne avrò bisogno, ed acquistare in questo modo l'abitudine di non errare. E poichè in ciò consiste la più grande e principale perfezione dell'uomo, io credo di non aver guadagnato poco

per mezzo di questa Meditazione, avendo scoperto la causa delle falsità e degli errori.

E, certo, non può esservene altra che quella da me spiegata; perciò tutte le volte che ritengo la mia volontà nei limiti della mia conoscenza, in modo tale che essa non faccia alcun giudizio se non delle cose, che le sono chiaramente e distintamente rappresentate dall'intelletto, non può accadere che io m'inganni; perchè ogni concezione chiara e distinta è, senza dubbio, qualcosa di reale e di positivo, e quindi non può trarre la sua origine dal niente, ma deve necessariamente avere Dio per suo autore, Dio, dico, che, essendo sovranamente perfetto, non può essere causa di alcun errore; e, per conseguenza, bisogna concludere che una tale concezione o un tal giudizio è vero.

Del resto, io non ho solamente appreso oggi ciò che debbo evitare per non più errare, ma anche ciò che debbo fare per pervenire alla conoscenza della verità. Poichè certamente vi perverrò, se fermo sufficientemente la mia attenzione su tutte le cose che concepirò perfettamente, e se le separo dalle altre, che non comprendo se non con confusione ed oscurità. Ed a questo baderò accuratamente d'ora in avanti.

QUINTA MEDITAZIONE.

Dell' essenza delle cose materiali; e, di bel nuovo, di Dio e della sua esistenza.

Mi restano molte altre cose da esaminare, riguardo agli Attributi di Dio e riguardo alla mia propria natura, cioè quella del mio spirito: ma ne riprenderò forse un'altra volta la ricerca. Adesso (dopo aver notato ciò che bisogna fare o evitare per pervenire alla conoscenza della verità), ciò che ho principalmente a fare è di cercar di sortire e sbarazzarmi da tutti i dubbii, in cui sono caduto questi giorni passati, e vedere se non si può conoscere nulla di certo riguardo alle cose materiali.

Ma prima che esamini se vi sono tali cose che esistano fuori di me, io debbo considerare le loro idee, in quanto esse sono nel mio pensiero, e vedere quali sono quelle che sono distinte, e quali sono quelle che sono confuse.

In primo luogo, io immagino distintamente quella quantità, che i Filosofi chiamano volgarmente la quantità continua, cioè l'estensione in lunghezza, larghezza e profondità, che è in questa quantità, o piuttosto nella cosa a cui la si attribuisce. Di più, io posso numerare in essa parecchie parti diverse, ed attribuire a ciascuna di queste parti tutte sorta di grandezze, di figure, di situazioni e di movimenti; ed infine, posso assegnare a ciascuno di questi movimenti tutte sorta di durate.

Ed io non solo conosco queste cose con distinzione, quando le considero in generale; ma anche, per poco che

vi applichi la mia attenzione, concepisco un'infinità di particolarità riguardanti i numeri, le figure, i movimenti, ed altre cose simili, la verità delle quali si fa manifesta con tanta evidenza, e s'accorda così bene con la mia natura, che quando io comincio a scoprirle, mi sembra che non apprenda nulla di nuovo, ma, piuttosto, che mi ricordi di ciò che sapevo già prima, cioè percepisco delle cose che erano già nel mio spirito, sebbene non avessi ancora rivolto il mio pensiero verso di esse.

E ciò che trovo qui di più considerevole, gli è che trovo in me un'infinità d'idee di certe cose, che non possono essere stimate un puro niente, sebbene forse non abbiano nessuna esistenza fuori del mio pensiero, e che non sono inventate da me, benchè sia in mia libertà di pensarle o non pensarle; ma hanno le loro nature vere ed immutabili. Come, per esempio, quando io immagino un triangolo, sebbene non ci sia, forse, in alcun luogo del mondo una tale figura fuori del mio pensiero, e non ci sia giammai stata, non per ciò, tuttavia, cessa di esservi una certa natura, o forma, o essenza determinata di questa figura, la quale è immutabile ed eterna, che io non ho inventata, e che non dipende punto dal mio spirito in alcun modo; come appar chiaro dal fatto che si possono dimostrare diverse proprietà di questo triangolo, cioè che i suoi tre angoli sono eguali a due retti, che l'angolo più grande è sotteso [1] dal lato più grande, ed altre simili, le quali ora, sia che io lo voglia o no, riconosco con tutta chiarezza ed evidenza essere in lui, sebbene non vi abbia pensato prima in alcun modo, quando per la prima volta mi sono immaginato un triangolo; e pertanto non si può dire che le abbia composte ed inventate io.

Ed è inutile qui che io m'obbietti che, forse, questa idea del triangolo è venuta nel mio spirito per mezzo dei miei sensi, perchè ho veduto qualche volta dei corpi di figura triangolare; perchè io posso formare nel mio spirito un'in-

---

(1) Il testo, veramente, porta: sostenuto (*sousteņu*), ma è, forse, errore per: sotteso (*soustendu*). (*N. d. T.*).

finità d'altre figure, di cui non si può avere il menomo sospetto che mai mi siano cadute sotto i sensi, e tuttavia non perciò meno posso dimostrare diverse proprietà riguardanti la loro natura, proprio come quelle riguardanti quella del triangolo: le quali, certo, debbono essere tutte vere, poichè le concepisco chiaramente. E pertanto esse sono qualcosa, e non un puro nulla; perchè è evidentissimo che tutto ciò che è vero è qualche cosa, ed io ho già ampiamente dimostrato di sopra che tutte le cose che io conosco chiaramente e distintamente sono vere. E anche se non l'avessi dimostrato, tuttavia la natura del mio spirito è tale, che non mi saprei trattenere dallo stimarle vere, mentre che le concepisco chiaramente e distintamente. E mi ricordo che, anche quando ero ancora fortemente attaccato agli oggetti dei sensi, avevo tenuto nel numero delle più costanti verità quelle che concepivo chiaramente e distintamente riguardo alle figure, ai numeri e alle altre cose, che appartengono all'Aritmetica ed alla Geometria.

Ora, se dal solo fatto che io posso trarre dal mio pensiero l'idea di qualcosa, segue che tutto ciò che io riconosco chiaramente e distintamente appartenere a questa cosa le appartiene in effetti, non posso io trarre da ciò un argomento ed una prova dimostrativa dell'esistenza di Dio? È certo che io trovo in me la sua idea, cioè l'idea di un essere sovranamente perfetto, non meno di quella di qualsiasi figura o di qualsiasi numero. E non conosco meno chiaramente e distintamente che un'attuale ed eterna esistenza appartiene alla sua natura, di quel che conosca che tutto ciò che io posso dimostrare di qualche figura o di qualche numero appartiene veramente alla natura di questa figura o di questo numero. E pertanto, anche se tutto ciò che ho concluso nelle Meditazioni precedenti non si trovasse punto vero, l'esistenza di Dio deve passare nel mio spirito almeno per tanto certa, quanto certe ho stimato fin qui tutte le verità delle Matematiche, che non riguardano se non i numeri e le figure: benchè, in verità, ciò non sembri a prima giunta intieramente manifesto, ma sembri avere una qualche apparenza

di sofisma. Perchè, essendomi abituato in tutte le altre cose a fare distinzione fra l'esistenza e l'essenza, io mi convinco facilmente che l'esistenza può essere separata dall'essenza di Dio, e che così si può concepire Dio come non esistente attualmente. Ma, tuttavia, quando vi penso con maggiore attenzione, trovo manifestamente che l'esistenza non può essere separata dall'essenza di Dio, più di quel che dall'essenza di un triangolo rettilineo la grandezza dei suoi tre angoli uguali a due retti, oppure dall'idea d'una montagna l'idea d'una vallata; di modo che non vi è minor repugnanza a concepire un Dio (cioè un essere sovranamente perfetto), al quale manchi l'esistenza (cioè al quale manchi qualche perfezione), che a concepire una montagna, che non abbia vallata.

Ma benchè, in effetti, io non possa concepire un Dio senza esistenza, non più che una montagna senza vallata, tuttavia, come dal solo fatto che concepisco una montagna con una vallata, non ne segue che vi sia qualche montagna nel mondo, così anche, sebbene io concepisca Dio con l'esistenza, sembra che non ne segua, per questo, che ve ne sia qualcuno che esiste: perchè il mio pensiero non impone nessuna necessità alle cose; e come non dipende se non da me l'immaginare un cavallo alato, sebbene non ce ne sia nessuno che abbia delle ali, così potrei forse attribuire l'esistenza a Dio, sebbene non ci sia nessun Dio che esista. Eppure, viceversa, è qui che vi è un sofisma, nascosto sotto l'apparenza di questa obbiezione: perchè dal fatto che io non posso concepire una montagna senza vallata, non ne segue che vi sia al mondo alcuna montagna, nè alcuna vallata, ma solamente che la montagna e la vallata, sia che ne esistano, sia che non ne esistano, non si possono in nessun modo separare l'una dall'altra; mentre dal solo fatto che io non posso concepire Dio senza esistenza, segue che l'esistenza è inseparabile da lui, e, pertanto, che egli esiste veramente: non già che il mio pensiero possa fare che la cosa vada così, nè che esso imponga alle cose alcuna necessità; ma, al contrario, perchè la necessità della cosa stessa, cioè dell'esi-

stenza di Dio, determina il mio pensiero a concepirlo in tal maniera. Poichè non è in mio arbitrio di concepire un Dio senza esistenza (cioè un essere sovranamente perfetto senza una sovrana perfezione), come è in mio arbitrio d'immaginare un cavallo senza ali o con le ali.

E non si deve dire qui che è in verità necessario che io riconosca che Dio esiste, avendo già supposto che egli possegga tutte sorta di perfezioni, poichè l'esistenza ne è una, ma che, in effetti, la mia prima supposizione non era punto necessaria; come non è punto necessario pensare che tutte le figure di quattro lati si possono iscrivere nel circolo, ma, supponendo che io abbia questo pensiero, sono costretto a riconoscere che il rombo si può iscrivere nel circolo, poichè esso è una figura di quattro lati; e così sarò costretto a riconoscere una cosa falsa. Non si deve punto, dico io, allegare ciò: perchè, sebbene non sia necessario che io cada mai in alcun pensiero di Dio, nondimeno, tutte le volte che m'accade di pensare a un essere primo e sovrano e di trarre, per così dire, la sua idea dal tesoro del mio spirito, è necessario che gli attribuisca tutte sorta di perfezioni, benchè non venga a enumerarle tutte e ad applicare la mia attenzione ad ognuna di esse in particolare. E questa necessità è sufficiente per farmi conchiudere (dopo che ho riconosciuto che l'esistenza è una perfezione) che questo essere primo e sovrano esiste veramente: come non è necessario punto che io immagini mai un triangolo; ma tutte le volte che voglio considerare una figura rettilinea composta solamente di tre angoli, è assolutamente necessario che le attribuisca tutte le cose, che servono a concludere che i suoi tre angoli non sono maggiori di due retti, sebbene, forse, non consideri allora ciò in particolare. Ma quando esamino quali figure sono suscettibili di essere iscritte nel circolo, non è in nessun modo necessario che io pensi che tutte le figure di quattro lati sono tra quelle; al contrario, non posso neppur fingere che questo sia, fino a che non vorrò accogliere nel mio pensiero se non ciò che potrò concepire chiaramente e distintamente. E per conseguenza vi è

una grande differenza tra le false supposizioni, come è questa, e le vere idee, che sono nate con me, di cui la prima e principale è quella di Dio.

Perchè, in effetti, io riconosco in parecchi modi che questa idea non è qualcosa di finto o d'inventato, dipendente solo dal mio pensiero, ma che è l'immagine di una vera ed immutabile natura. Innanzi tutto, perchè non saprei concepire altra cosa se non Dio solo, all'essenza della quale l'esistenza appartenga con necessità. Poi anche, perchè non mi è possibile di concepire due o parecchi Dei della stessa maniera. E posto che ve ne sia uno ora che esiste, io veggo chiaramente essere necessario che esso sia stato per lo innanzi da tutta l'eternità, e che sia eternamente nell'avvenire. Ed infine, perchè conosco un'infinità d'altre cose in Dio, delle quali non posso nulla diminuire, nè cambiare.

Del resto, di qualunque prova ed argomento io mi serva, bisogna sempre ritornare qui: che solo le cose che concepisco chiaramente e distintamente hanno la forza d'interamente persuadermi. E sebbene tra le cose, che io concepisco in questa maniera, ve ne siano, in verità, alcune manifestamente conosciute da ciascuno, e ve ne siano anche delle altre, le quali non si scoprono se non a coloro, che le considerano più da vicino, e che le esaminano più esattamente, tuttavia, dopo che esse sono una volta scoperte, non sono stimate meno certe le une delle altre. Come, per esempio, in ogni triangolo rettangolo, sebbene a prima giunta non appaia tanto facilmente che il quadrato della base è uguale ai quadrati degli altri due lati, come è evidente che questa base è opposta all'angolo più grande, tuttavia, dopo che ciò è stato una volta riconosciuto, si è tanto persuasi della verità dell'una cosa che dell'altra. E per ciò che riguarda Dio, certo, se il mio spirito non fosse prevenuto da alcun pregiudizio, ed il mio pensiero non si trovasse distolto dalla presenza continua delle immagini delle cose sensibili, non vi sarebbe alcuna cosa che io conoscessi più presto e più facilmente che lui. Poichè vi è nulla di per sè che sia più chiaro e più manifesto che il pensare che vi

è un Dio, cioè un essere sovrano e perfetto, nell'idea del quale soltanto è compresa l'esistenza necessaria o eterna, e che, per conseguenza, esiste?

E sebbene, per ben concepire questa verità, io abbia avuto bisogno d'una grande tensione di spirito, tuttavia adesso non solo ne sono tanto sicuro quanto di tutto ciò che mi sembra più certo: ma, oltre di ciò, noto che la certezza di tutte le altre cose ne dipende così assolutamente, che, senza questa conoscenza, è impossibile di poter mai saper nulla perfettamente.

Poichè, sebbene io sia d'una tale natura, che, appena comprendo qualcosa molto chiaramente e distintamente, sono naturalmente portato a crederla vera; nondimeno, poichè sono anche di una natura tale, che non posso avere lo spirito sempre rivolto ad una medesima cosa, e sovente mi ricordo di aver giudicato che una cosa è vera; quando cesso di considerare le ragioni, che mi hanno obbligato a giudicarla tale, può accadere durante questo tempo che altre ragioni si presentino a me, le quali mi farebbero facilmente cambiar d'opinione, se ignorassi che vi è un Dio. E così non avrei mai una vera e certa scienza di niuna cosa qualsiasi, ma solo vaghe ed incostanti opinioni.

Come, per esempio, quando considero la natura del triangolo, conosco evidentemente, io che sono un po' versato nella Geometria, che i suoi tre angoli sono uguali a due retti, e non mi è possibile di non crederlo, mentre che applico il mio pensiero alla sua dimostrazione; ma tostochè ne lo distolgo, ancorchè mi risovvenga di averla chiaramente compresa, tuttavia può facilmente accadere che io dubiti della sua verità, se ignoro che vi è un Dio. Perchè posso convincermi di essere stato fatto tale dalla Natura, che mi posso facilmente ingannare, anche nelle cose, che credo di comprendere con la maggiore evidenza e certezza; visto principalmente che mi ricordo di avere sovente stimato molte cose come vere e certe, che in appresso altre ragioni mi hanno portato a giudicare come assolutamente false.

Ma dopo che ho riconosciuto che vi è un Dio, per il

fatto che, in pari tempo, ho riconosciuto anche che tutte le cose dipendono da lui, e ch'egli non è punto ingannatore, ed in séguito di ciò ho giudicato che tutto quel ch'io concepisco chiaramente e distintamente non può non essere vero, sebbene non pensi più alle ragioni per le quali ho giudicato ciò esser vero, purchè mi ricordi di averlo chiaramente e distintamente compreso, non mi si può portare niuna ragione contraria, che me lo faccia mai revocare in dubbio; e così ne ho una vera e certa scienza. E questa stessa scienza si estende anche a tutte le altre cose, che mi ricordo di avere altra volta dimostrate, come le verità delle Geometria, ed altre simili: poichè che cosa mi si può obbiettare, per obbligarmi a revocarle in dubbio? Mi si dirà che la mia natura è tale che io sono molto soggetto ad ingannarmi? Ma io so già che non posso ingannarmi nei giudizii, di cui conosco chiaramente le ragioni. Mi si dirà che ho tenuto altra volta come vere e certe molte cose, che ho riconosciuto dopo essere false? Ma io non avevo conosciuto chiaramente e distintamente nessuna di quelle cose, e, non sapendo ancora questa regola, per mezzo della quale mi assicuro della verità, ero stato indotto a credervi per ragioni, che ho riconosciuto dopo essere meno forti di quanto me le fossi immaginate allora. Che mi si potrà, dunque, obbiettare di più? Che forse io dormo (come me l'ero obbiettato io stesso in avanti), oppure che tutti i pensieri che ho adesso non sono più veri delle fantasticherie, che immaginiamo essendo addormiti? Ma quand'anche io dormissi, tutto ciò che si presenta al mio spirito con evidenza è assolutamente vero. E così riconosco chiarissimamente che la certezza e la verità di ogni scienza dipende dalla sola conoscenza del vero Dio: in modo che, prima che lo conoscessi, non potevo sapere perfettamente nessuna altra cosa. Ed ora che lo conosco, ho il mezzo di acquistare una scienza perfetta riguardo ad un'infinità di cose, non solo di quelle che sono in lui, ma anche di quelle che appartengono alla natura corporale, in quanto essa può servire d'oggetto alle dimostrazioni dei Geometri, i quali fanno astrazione dalla sua esistenza.

SESTA MEDITAZIONE.

Dell'esistenza delle cose materiali, e della reale distinzione tra l'anima e il corpo dell'uomo.

Non mi resta più adesso che esaminare se vi sono delle cose materiali: e, certo, almeno io so già che ve ne possono essere, in quanto le consideriamo come l'oggetto delle dimostrazioni Geometriche, visto che in questa maniera le concepisco molto chiaramente e distintamente. Poichè non vi è dubbio che Dio abbia la potenza di produrre tutte le cose, che io sono capace di concepire con distinzione; ed io non ho mai giudicato che gli fosse impossibile di fare qualche cosa, se non allorquando trovavo contraddizione a poterla ben concepire. Di più, la facoltà d'immaginare che è in me, e della quale veggo per esperienza che mi servo, quando m'applico alla considerazione delle cose materiali, è capace di convincermi della loro esistenza: perchè, quando considero attentamente ciò che è l'immaginazione, io trovo che essa non è altro, se non una certa applicazione della facoltà conoscente al corpo che le è intimamente presente, e che quindi esiste.

E per render ciò evidentissimo, io noto innanzi tutto la differenza, che è tra l'immaginazione e la pura intellezione o concezione. Per esempio, quando immagino un triangolo, non lo concepisco solo come una figura composta e compresa da tre linee, ma, oltre di ciò, considero queste tre linee come presenti per la forza e l'applicazione interna

del mio spirito; e questo è propriamente ciò che chiamo immaginare. Che se voglio pensare ad un Chiliogono, concepisco bene, in verità, che esso è una figura composta di mille lati, con la stessa facilità con la quale concepisco che un triangolo è una figura composta di tre lati solamente; ma non posso immaginare i mille lati di un Chiliogono, come fo dei tre di un triangolo, nè, per così dire, guardarli come presenti con gli occhi del mio spirito. E sebbene, secondo il costume che ho di servirmi sempre della mia immaginazione, quando penso alle cose corporali, accada che, concependo un Chiliogono, mi rappresenti confusamente qualche figura, tuttavia è evidentissimo che questa figura non è punto un Chiliogono, poichè essa non differisce per nulla da quella che mi rappresenterei, se pensassi ad un Miriogono, o a qualche altra figura di molti lati; e non serve in alcun modo a scoprire le proprietà, che differenziano il Chiliogono dagli altri Poligoni.

Che se si tratta di considerare un Pentagono, è verissimo che posso concepire la sua figura, tanto quanto quella d'un Chiliogono, senza il soccorso dell'immaginazione; ma posso anche immaginarla, applicando l'attenzione del mio spirito a ciascuno dei suoi cinque lati, e, insieme, all'area o allo spazio che essi racchiudono. Così io conosco chiaramente che ho bisogno di una particolare tensione di spirito per immaginare, della quale non mi servo punto per concepire; e questa particolare tensione di spirito mostra evidentemente la differenza che è tra l'immaginazione e l'intellezione o concezione pura.

Io osservo, oltre di ciò, che questa facoltà d'immaginare che è in me, in quanto differisce dalla facoltà di concepire, non è in nessun modo necessaria alla mia natura o alla mia essenza, cioè all'essenza del mio spirito; perchè, anche se non l'avessi punto, è fuori dubbio che rimarrei sempre lo stesso di quel che sono ora: donde sembra potersi concludere che essa dipende da qualche cosa, che differisce dal mio spirito. Ed io concepisco facilmente che, se qualche corpo esiste, al quale il mio spirito sia congiunto ed unito

in tal maniera, ch'esso si possa applicare a considerarlo quando gli piace, può accadere che, per questo mezzo, esso immagini le cose corporali: di guisa che questa maniera di pensare differisce dalla pura intellezione solamente in ciò, che lo spirito, quando concepisce, si volge, in certo modo, verso sè stesso, e considera qualcuna delle idee che ha in sè; ma, quando immagina, si volge verso il corpo, e vi considera qualche cosa di conforme all'idea, che egli ha formato di sè stesso, o che ha ricevuto per mezzo dei sensi. Io concepisco, dico, facilmente che l'immaginazione possa prodursi in questa maniera, se è vero che vi siano dei corpi; e poichè non posso trovare nessun'altra via per ispiegare come essa si produce, congetturo di lì probabilmente che, di corpi, ve ne sono: ma solo probabilmente, e, sebbene esamini accuratamente tutto, non trovo, tuttavia, che da questa idea distinta della natura corporale, che ho nella mia immaginazione, io possa trarre alcun argomento, che concluda con necessità all'esistenza di qualche corpo.

Ora, io sono abituato ad immaginare molte altre cose, oltre quella natura corporea, ch'è l'oggetto della Geometria, cioè i colori, i suoni, i sapori, il dolore, ed altre cose simili, benchè meno distintamente. E poichè percepisco molto meglio quelle cose per mezzo dei sensi, per via dei quali, e della memoria, esse sembrano essere pervenute fino alla mia immaginazione, io credo che, per esaminarle più comodamente, non è fuori luogo che esamini, in pari tempo, che cosa è sentire, e che vegga se dalle idee che ricevo nel mio spirito per mezzo di quella maniera di pensare, che chiamo sentire, io possa trarre qualche prova certa della esistenza delle cose corporali.

Ed innanzi tutto richiamerò nella mia memoria quali sono le cose, che ho innanzi ritenute per vere, come avendole ricevute per mezzo dei sensi, e su quali fondamenti la mia credenza era poggiata. In appresso, esaminerò le ragioni, che dopo m'hanno obbligato a revocarle in dubbio. Ed infine considererò ciò che ora debbo crederne.

Innanzi tutto, dunque, ho sentito che avevo una testa,

delle mani, dei piedi, e tutti gli altri membri, di cui è composto questo corpo, che io consideravo come una parte di me stesso, o, forse, anche come il tutto. Di più, ho sentito che questo corpo era posto fra molti altri, dai quali era suscettibile di ricevere diverse comodità ed incomodità, e notavo queste comodità con un certo sentimento di piacere o di voluttà, e queste [1] incomodità con un sentimento di dolore. Ed oltre questo piacere e questo dolore, risentivo anche in me la fame, la sete, ed altri simili appetiti, come anche certe inclinazioni corporali verso la gioia, la tristezza, la collera, ed altre simili passioni. E al di fuori, oltre l'estensione, le figure, i movimenti dei corpi, notavo in essi durezza, calore, e tutte le altre qualità, che cadono sotto il tatto. Di più, vi notavo della luce, dei colori, degli odori, dei sapori e dei suoni, di cui la varietà mi dava mezzo di distinguere il Cielo, la Terra, il Mare, e, generalmente, tutti gli altri corpi gli uni dagli altri.

E certo, considerando le idee di tutte queste qualità, che si presentavano al mio pensiero, e che sole propriamente ed immediatamente io sentivo, non senza ragione credevo sentire delle cose affatto differenti dal mio pensiero, e cioè dei corpi, donde procedevano queste idee. Perchè sperimentavo che esse si presentavano al pensiero, senza che il mio consenso vi fosse richiesto, di guisa che non potevo sentire alcun oggetto, per quanta volontà ne avessi, se esso non si trovava presente all'organo di uno dei miei sensi; e non era per nulla in mio potere di non sentirlo, quando vi si trovava presente.

E poichè le idee, che ricevevo per mezzo dei sensi, erano molto più vive, più espresse ed anche, a lor modo, più distinte di tutte quelle, che potevo formare da me stesso meditando, oppure che trovavo impresse nella mia memoria, sembrava che esse non potessero procedere dal mio spirito; di modo che era necessario che fossero prodotte in me da alcune altre cose. Delle quali non avendo alcuna cono-

---

(1) Le (*1.ª ed.*); queste (*2.ª e 3.ª ed.*).

scenza, se non quella che mi davano queste stesse idee, non mi poteva venire in mente altro, se non che quelle cose erano simili alle idee, che esse producevano.

E poichè mi ricordavo anche che m'ero servito piuttosto dei sensi che della ragione, e riconoscevo che le idee, che formavo da me stesso, non erano così espresse come quelle che ricevevo per mezzo dei sensi, e che, anzi, erano il più sovente composte delle parti di queste, io mi convinsi facilmente di non avere nessuna idea nel mio spirito, che non fosse prima passata pei miei sensi.

Ed egualmente non senza qualche ragione io credevo che questo corpo (che per un certo diritto particolare chiamavo mio) m'appartenesse più propriamente e più strettamente di ogni altro. Perchè, in effetti, io non ne potevo mai essere separato, come dagli altri corpi; risentivo in lui e per lui tutti i miei appetiti e tutte le mie affezioni; ed infine ero affetto dai sentimenti di piacere e di dolore nelle sue parti, e non in quelle degli altri corpi, che ne sono separati.

Ma quando esaminavo perchè da questo non so qual sentimento di dolore segue la tristezza nello spirito, e dal sentimento di piacere nasce la gioia, ovvero perchè quella non so quale emozione dello stomaco, che chiamo fame, ci fa aver voglia di mangiare, e l'aridità della gola ci fa aver voglia di bere, e così via, non ne potevo rendere alcuna ragione, se non che la natura m'insegnava così; perchè non vi è certo nessuna affinità, nè alcun rapporto (almeno che io possa comprendere) tra questa emozione dello stomaco e il desiderio di mangiare, non più di quel che ve ne sia tra il sentimento della cosa, che cagiona del dolore, e il pensiero di tristezza, che questo sentimento fa nascere. E nella stessa maniera mi sembrava di avere appreso dalla natura tutte le altre cose, che giudicavo riguardo agli oggetti dei miei sensi; perchè osservavo che i giudizii, che ero solito fare di questi oggetti, si formavano in me prima che avessi l'agio di ponderare e considerare delle ragioni, che mi potessero obbligare a farli.

Ma, in appresso, parecchie esperienze hanno a poco a poco rovinato tutta la fede, che avevo prestato ai sensi. Perchè ho osservato parecchie volte che delle torri, che da lontano mi erano sembrate rotonde, mi apparivano da vicino come quadrate, e che dei colossi, elevati sopra le più alte vette di queste torri, mi apparivano come piccole statue a riguardarli dal basso; e così, in un'infinità di altri casi, ho trovato dell'errore nei giudizii fondati sopra i sensi esteriori. E non solamente sopra i sensi esteriori, ma anche su quelli interni: poichè vi è cosa più intima o più interna del dolore? e, tuttavia, altre volte ho appreso da alcune persone mutilate nelle braccia e nelle gambe, che sembrava loro ancora qualche volta sentire del dolore nella parte, che loro era stata tagliata; ciò che mi dava motivo di pensare che non potevo neppure essere certo di aver male in qualcuno dei miei membri, benchè in esso sentissi del dolore.

Ed a queste ragioni di dubbio ne ho ancora aggiunto da poco altre due generalissime. La prima è che io non ho mai creduto di sentire nulla da sveglio, che non possa anche talvolta credere di sentire quando dormo; e poichè io non credo che le cose, che mi sembra di sentire dormendo, procedano da oggetti fuori di me, non vedevo perchè dovessi piuttosto creder ciò, riguardo a quelle che mi sembra di sentire stando sveglio. E la seconda, che, non conoscendo ancora, o, piuttosto, fingendo di non conoscere l'autore del mio essere, non vedevo nulla che potesse impedire che fossi stato fatto tale dalla natura, da ingannarmi anche nelle cose che mi parevano le più vere.

E quanto alle ragioni che mi avevano per lo innanzi persuaso della verità delle cose sensibili, io non avevo molta pena a rispondervi. Poichè la natura sembrando inchinarmi a molte cose, donde la ragione mi distoglieva, non credevo dovermi confidare molto agl'insegnamenti di questa natura. E sebbene le idee, che ricevo dai sensi, non dipendano dalla mia volontà, io non pensavo che si dovesse perciò concludere che esse procedevano da cose differenti da me, poichè, forse, può in me trovarsi qualche facoltà (benchè essa

mi sia stata finora incognita), che ne sia la causa e che le produca.

Ma ora che comincio a conoscere meglio me stesso ed a scoprire più chiaramente l'autore della mia origine, io non penso, in verità, di dover temerariamente ammettere tutte le cose che i sensi sembrano insegnarci, ma non penso neppure di doverle revocare in dubbio tutte in generale.

Ed innanzi tutto, poichè so che tutte le cose, che concepisco chiaramente e distintamente, possono essere prodotte da Dio quali le concepisco, basta che io possa concepire chiaramente e distintamente una cosa senza un'altra, per essere certo che l'una è distinta o differente dall'altra, perchè esse possono essere poste separatamente, almeno dall'onnipotenza di Dio; e non importa da quale potenza questa separazione si faccia, per obbligarmi a giudicarle differenti. E pertanto, dal fatto stesso che io conosco con certezza di esistere, e, tuttavia, osservo che nessun'altra cosa appartiene necessariamente alla mia natura o alla mia essenza, tranne l'essere una cosa pensante, concludo benissimo che la mia essenza consiste in ciò solo, ch'io sono una cosa pensante, o una sostanza, di cui tutta l'essenza o la natura è soltanto di pensare. E sebbene, forse (o piuttosto certamente, come dirò subito), io abbia un corpo, al quale sono assai strettamente congiunto, tuttavia, poichè da un lato ho una chiara e distinta idea di me stesso, in quanto sono solamente una cosa pensante e inestesa, e da un altro lato ho un'idea distinta del corpo, in quanto esso è solamente una cosa estesa e non pensante, è certo che quest'io, cioè la mia anima, per la quale io sono ciò che sono, è interamente e veramente distinta dal mio corpo, e che può essere o esistere senza di lui.

Di più, io trovo in me delle facoltà di pensare affatto particolari e distinte da me, cioè le facoltà d'immaginare e di sentire, senza le quali posso bene concepirmi chiaramente e distintamente tutto intero, ma non esse senza di me, cioè senza una sostanza intelligente, cui ineriscano. Perchè nella nozione che noi abbiamo di queste facoltà,

o (per servirmi dei termini della scuola) nel loro concetto formale [1], esse rinchiudono qualche sorta d'intellezione: donde io concepisco che esse son distinte da me, come le figure, i movimenti, e gli altri moti o accidenti dei corpi sono distinti dai corpi medesimi, che li sostengono.

Io riconosco anche in me alcune altre facoltà, come quelle di cambiar di luogo, di mettersi in parecchie posizioni, ed altre simili, che non possono essere concepite, come le precedenti, senza qualche sostanza, cui esse ineriscano, nè, per conseguenza, esistere senza di essa; ma è evidentissimo che queste facoltà, se è vero che esistono, debbono inerire a qualche sostanza corporea o estesa, e non ad una sostanza intelligente, poichè nel loro concetto chiaro e distinto vi è bene qualche specie d'estensione, che vi si trova contenuta, ma niuna specie d'intelligenza. Di più, si trova in me una certa facoltà passiva di sentire, cioè di ricevere e di conoscere le idee delle cose sensibili; ma essa mi sarebbe inutile, e non me ne potrei punto servire, se non ci fosse in me, o in altri, un'altra facoltà attiva, capace di formare e di produrre queste idee. Ora, questa facoltà attiva non può essere in me, in quanto sono soltanto una cosa che pensa, visto che essa non presuppone punto il mio pensiero, ed anche che quelle idee mi sono spesso rappresentate senza ch'io vi contribuisca in alcun modo, ed anzi spesso contro mia voglia; bisogna, dunque, necessariamente ch'essa sia in qualche sostanza diversa da me, nella quale tutta la realtà, che è oggettivamente nelle idee che ne sono prodotte, sia contenuta formalmente o eminentemente (come ho notato di sopra). E questa sostanza è o un corpo, cioè una natura corporea, nella quale è contenuto formalmente ed in effetti tutto ciò che è nelle idee oggettivamente e per rappresentazione; oppure è Dio stesso, o qualche altra creatura più nobile del corpo, nella quale ciò stesso è contenuto eminentemente.

---

(1) *Formale* qui vuol dire ciò che fa sì che una cosa sia qual'è, ciò che è necessario e sufficiente a costituire l'essenza di una cosa. (*N. d. T.*).

Ora, Dio non essendo punto ingannatore, è manifestissimo che egli non m'invia queste idee immediatamente da sè stesso [1], e neppure per mezzo di qualche creatura, nella quale la loro realtà non sia contenuta formalmente, ma solo eminentemente. Perchè, non avendomi dato nessuna facoltà per conoscere che ciò sia, ma, al contrario, una grandissima inclinazione a credere che esse mi sono inviate, o che partono dalle cose corporali, io non veggo come si potrebbe scusarlo d'inganno, se, in effetti, queste idee partissero, o fossero prodotte da altre cause che da cose corporali. E pertanto bisogna confessare che vi sono delle cose corporali che esistono.

Tuttavia, esse non sono forse interamente quali le percepiamo per mezzo dei sensi, perchè questa percezione dei sensi è assai oscura e confusa in parecchie cose; ma, almeno, bisogna confessare che tutte le cose, che io vi concepisco chiaramente e distintamente, cioè tutte le cose, generalmente parlando, che sono comprese nell'oggetto della Geometria speculativa, vi si ritrovano veramente. Ma per ciò che riguarda le altre cose, le quali o sono veramente particolari, per esempio, che il Sole sia di tale grandezza, di tale figura, ecc., oppure sono concepite meno chiaramente e distintamente, come la luce, il suono, il dolore ed altre simili, è certo che, sebbene esse siano assai dubbie ed incerte, tuttavia, dal solo fatto che Dio non è ingannatore, e che, per conseguenza, non ha permesso che potesse esserci niuna falsità nelle mie opinioni, senza darmi in pari tempo qualche facoltà capace di correggerla, io credo di poter conchiudere sicuramente che ho in me i mezzi di conoscerle con certezza.

Ed innanzi tutto non v'ha dubbio che tutto ciò che la natura m'insegna contiene qualche verità. Poichè per natura, considerata in generale, io non intendo adesso altra cosa che Dio stesso, oppure l'ordine e la disposizione, che

---

(1) Ecco enunciata in anticipazione e respinta la teorica berkeleyana dell'origine delle idee. (*N. d. T.*).

Dio ha stabilito nelle cose create. E per mia natura in particolare, io non intendo altra cosa che il complesso o la riunione di tutte le cose, che Dio m'ha dato.

Ora, non vi è niente che questa natura m'insegni più esplicitamente e più sensibilmente, se non che io ho un corpo, che è mal disposto quando sento dolore, che ha bisogno di mangiare o di bere, quand'ho le sensazioni della fame o della sete, ecc. E pertanto non debbo punto dubitare che in ciò non vi sia qualche verità.

La natura m'insegna anche, per mezzo di queste sensazioni di dolore, di fame, di sete, ecc., che io non sono solamente alloggiato nel mio corpo, come un pilota nel suo naviglio, ma, oltre di ciò, che gli sono strettissimamente congiunto, e talmente confuso e mescolato da comporre come un sol tutto con lui. Poichè, se ciò non fosse, quando il mio corpo è ferito, non perciò sentirei del dolore, io che sono soltanto una cosa pensante, ma percepirei questa ferita per mezzo del solo intelletto, come un pilota percepisce con la vista se qualcosa si rompe nel suo vascello; e quando il mio corpo ha bisogno di bere o di mangiare, conoscerei semplicemente ciò stesso, senza esserne avvertito da sensazioni confuse di fame e di sete. Perchè, in effetti, tutte queste sensazioni di fame, di sete, di dolore, ecc. non sono altra cosa che certe maniere confuse di pensare, che provengono e dipendono dall'unione, e come dalla mescolanza, dello spirito con il corpo.

Oltre di ciò, la natura m'insegna che parecchi altri corpi esistono attorno al mio, tra i quali io debbo seguire gli uni e fuggire gli altri. E certo, dal fatto che io sento differenti specie di colori, odori, sapori, suoni, calore, durezza, ecc. concludo benissimo che vi sono nei corpi, donde procedono tutte queste diverse percezioni dei sensi, alcune varietà che corrispondono loro, benchè, forse, queste varietà non sieno loro punto in effetto simili. Ed anche, dal fatto che, tra queste diverse percezioni dei sensi, le une mi sono piacevoli, e le altre spiacevoli, posso trarre una conseguenza tutt'affatto certa: che il mio corpo (o piuttosto io stesso

tutt'intiero, in quanto son composto del corpo e dell'anima) può ricevere diverse comodità o incomodità dagli altri corpi che lo circondano.

Ma vi sono parecchie altre cose, che sembra che la natura m'abbia insegnato, le quali, tuttavia, io non ho veramente ricevuto da essa, ma che si sono introdotte nel mio spirito, per una certa abitudine che ho di giudicare inconsideratamente delle cose; e così può facilmente accadere che esse contengano qualche falsità. Come, per esempio, l'opinione che ho che ogni spazio, nel quale non vi è niente che muova i miei sensi e faccia impressione su di essi, sia vuoto; che in un corpo, che è caldo, vi sia qualche cosa di simile all'idea del calore che è in me; che in un corpo bianco o nero, vi sia lo stesso bianco o nero che io sento; che in un corpo amaro o dolce, vi sia lo stesso gusto o lo stesso sapore, e così delle altre cose; che gli astri, le torri e tutti gli altri corpi lontani sieno della stessa figura e grandezza, con la quale appaiono di lontano ai nostri occhi, ecc.

Ma, affinchè non vi sia niente in ciò, che io non concepisca distintamente, debbo precisamente definire ciò che intendo propriamente, quando dico che la natura m'insegna qualche cosa. Perchè io prendo qui la natura in un significato più ristretto, che quando la chiamo una riunione o un complesso di tutte le cose che Dio m'ha dato; visto che questa riunione o complesso comprende molte cose, che appartengono allo spirito solo, delle quali io non intendo punto parlare qui, parlando della natura: come, per esempio, la nozione che ho di questa verità: che ciò che una volta è stato fatto non può più non essere stato fatto, ed un'infinità di altre simili cose, che conosco per mezzo della luce naturale, senza l'aiuto del corpo; e che ne comprende anche parecchie altre, le quali non appartengono che al solo corpo, e non sono qui neppur esse contenute sotto il nome di natura: come la qualità ch'esso ha d'esser pesante, e parecchie altre simili, delle quali non parlo neppure, poichè parlo solo delle cose, che Dio mi ha dato, in quanto sono composto dello spirito e del corpo. Ora, questa natura m'in-

segna bene a fuggire le cose, che cagionano in me il sentimento del dolore, ed a portarmi verso quelle, che mi comunicano qualche sentimento di piacere; ma non veggo che, oltre di ciò, essa m' insegni che da queste diverse percezioni dei sensi noi dobbiamo mai concludere qualcosa riguardo alle cose che sono fuori di noi, senza che lo spirito le abbia accuratamente e maturamente esaminate. Perchè, mi sembra, al solo spirito, e non al composto dello spirito e del corpo, appartiene di conoscere la verità di quelle cose.

Così, sebbene una stella non faccia più impressione nel mio occhio che il fuoco d'una piccola fiaccola, non vi è, tuttavia, in me nessuna facoltà reale o naturale, che mi porti a credere che essa non è più grande di questo fuoco, ma ho giudicato così fin dai miei primi anni, senza alcun ragionevole fondamento. E sebbene, avvicinandomi al fuoco, io senta del caldo, ed anche, avvicinandomi un po' troppo da presso, senta del dolore, non vi è, tuttavia, nessuna ragione che mi possa convincere che vi è nel fuoco qualche cosa di simile a questo calore, non più che a questo dolore; ma solamente ho ragione di credere che vi è qualche cosa in esso, quale che possa essere, che eccita in me queste sensazioni di calore o di dolore.

Così, pure egualmente, sebbene vi siano degli spazii, nei quali non trovo niente che ecciti e muova i miei sensi, io non debbo conchiudere perciò che questi spazii non contengano in sè alcun corpo, ma veggo che, tanto in questo, quanto in parecchie altre cose simili, sono solito di pervertire e confondere l'ordine della natura, perchè queste sensazioni o percezioni dei sensi non essendo state messe in me che per significare al mio spirito quali cose sono utili o dannose al composto, di cui esso è parte, e fin lì essendo abbastanza chiare e abbastanza distinte, io me ne servo tuttavia come se esse fossero regole certissime, per mezzo delle quali potessi conoscere immediatamente l'essenza e la natura dei corpi, che sono fuori di me, sulla quale, tuttavia, esse non possono nulla insegnarmi, che non sia assai oscuro e confuso.

Ma ho già di sopra abbastanza esaminato come, nono-

stante la sovrana bontà di Dio, accada che vi sia della falsità nei giudizii, che fo in questa maniera. Si presenta solamente ancora qui una difficoltà riguardo alle cose, che la natura m'insegna doversi seguire o evitare, ed anche riguardo alle sensazioni interne, che essa ha messo in me; perchè mi sembra avervi qualche volta notato dell'errore, e che così io sono direttamente ingannato dalla mia natura. Come, per esempio, il gusto piacevole di qualche vivanda, nella quale si sia mescolato del veleno, può invitarmi a prendere questo veleno, e così ingannarmi. È vero, tuttavia, che in ciò la natura può essere scusata, perchè essa mi porta solamente a desiderare la vivanda, nella quale trovo [1] un sapore piacevole, e non a desiderare il veleno, che le è sconosciuto; di modo che non posso concludere da questo altra cosa, se non che la mia natura non conosce interamente ed universalmente tutte le cose; del che, certo, non v'è motivo di meravigliarsi, poichè l'uomo, essendo di una natura finita, non può egualmente avere se non una conoscenza di limitata perfezione.

Ma noi c'inganniamo anche assai spesso, anche nelle cose, alle quali siamo direttamente portati dalla natura, come accade ai malati, quando desiderano di bere o di mangiare delle cose, che possono nuocere loro. Si dirà, forse, qui che quel che è causa del loro inganno si è che la loro natura è corrotta; ma ciò non toglie la difficoltà, perchè un uomo malato non è meno veramente creatura di Dio di un uomo che goda piena salute; e, pertanto, non ripugna meno alla bontà di Dio che esso abbia una natura ingannevole e fallace. E come un orologio, composto di ruote e di contrappesi, non osserva meno esattamente tutte le leggi della natura, quando è mal fatto e non segna bene le ore, che quando soddisfa interamente al desiderio dell'operaio; così pure, se io considero il corpo dell'uomo come una macchina in tal modo fabbricata e composta di ossa, di nervi, di muscoli, di vene, di sangue e di pelle, che, anche se non vi

(1) Si trova (*2.ª e 3.ª ed.*).

fosse in esso niuno spirito, esso non cesserebbe di muoversi in tutte le medesime maniere di come fa adesso, quand'esso non si muove punto per la direzione della sua volontà, nè, per conseguenza, con l'aiuto dello spirito, ma solo in virtù della disposizione dei suoi organi, io riconosco facilmente che sarebbe tanto naturale a questo corpo, se fosse, per esempio, idropico, di soffrire l'aridità della gola, che è solita significare allo spirito la sensazione della sete, e d'essere indotto da quest'aridità a muovere i nervi e le sue altre parti, nella maniera che è richiesta per bere, e così aumentare il suo male e nuocere a sè stesso, quanto gli è naturale, allorquando non ha alcuna indisposizione, di essere portato a bere per sua utilità da una simile aridità di gola. E sebbene, considerando l'uso, al quale l'orologio è stato destinato dal suo operaio, io possa dire che esso si allontana dalla sua natura, quando non segna bene le ore, e nella stessa maniera, considerando la macchina del corpo umano come formata da Dio per avere in sè tutti i movimenti, che sono soliti esservi, io abbia motivo di pensare che essa non segue l'ordine della sua natura, quando la sua gola è secca e il bere nuoce alla sua conservazione; riconosco, tuttavia, che quest'ultima maniera di spiegare la natura è molto differente dall'altra. Perchè questa non è altra cosa che una semplice denominazione, la quale dipende interamente dal mio pensiero, che paragona un uomo malato e un orologio malfatto con l'idea che ho di un uomo sano e di un orologio ben fatto, e che non significa niente, che si trovi nella cosa, di cui essa si dice; mentre, con l'altra maniera di spiegare la natura, intendo qualche cosa che si trova veramente nelle cose, e che, quindi, non è senza qualche verità.

Ma certo, sebbene riguardo al corpo idropico non sia che una denominazione esterna, quando si dice che la sua natura è corrotta, pel fatto che, senza aver bisogno di bere, ha pur sempre la gola secca e arida; tuttavia, riguardo a tutto il composto, cioè allo spirito o all'anima unita a questo corpo, non è una pura denominazione, ma bene un vero

errore di natura il fatto che esso ha sete, quando gli è perniciosissimo di bere; e, pertanto, resta ancora da esaminare come la bontà di Dio non impedisca che la natura dell'uomo, presa in questo modo, sia fallace e ingannatrice.

Per cominciare, dunque, questo esame, osservo qui, in primo luogo, che vi è una grande differenza fra lo spirito e il corpo, perchè il corpo, di sua natura, è sempre divisibile, e lo spirito è interamente indivisibile. Perchè, in effetti, quando considero il mio spirito, cioè me stesso in quanto sono solamente una cosa che pensa, io non vi posso punto distinguere parti, ma mi concepisco come una cosa sola ed intera. E sebbene tutto lo spirito sembri essere unito a tutto il corpo, tuttavia se un piede o un braccio o qualche altra parte è separata dal mio corpo, è certo che non vi sarà nulla perciò di staccato dal mio spirito. E le facoltà di volere, di sentire, di concepire, ecc. non possono propriamente esser dette sue parti: perchè lo stesso spirito s'impiega tutto intero a volere, ed egualmente tutto intero a sentire, a concepire ecc. Ma è tutto il contrario nelle cose corporali o estese; perchè non ve n'è nessuna, che io non rompa facilmente in pezzi col mio pensiero, che (1) il mio spirito non divida con tutta facilità in parecchie parti, e, per conseguenza, che io non conosca essere divisibile. Il che basterebbe ad insegnarmi che lo spirito o l'anima dell'uomo è interamente differente dal corpo, se non avessi già appreso abbastanza ciò d'altronde.

Io noto pure che lo spirito non riceve immediatamente l'impressione di tutte le parti del corpo, ma solo del cervello, o forse anche di una delle sue più piccole parti (2), cioè di quella, dove si esercita quella facoltà, che essi chiamano il senso comune, la quale, tutte le volte ch'è disposta nella stessa maniera, fa sentire la stessa cosa allo spirito,

---

(1) o che (*3.ª ed.*). Ma questo inciso « che..... parti » sembra essere un ritocco (fatto, forse, dal Descartes) di quello che precede « che..... pensiero », il quale avrebbe dovuto essere soppresso. (*N. d. T.*).

(2) La glandola pineale, sede dell'anima. (*N. d. T.*).

sebbene, tuttavia, le altre parti del corpo possano essere diversamente disposte, come è attestato da un'infinità di esperienze, che non v'è qui bisogno di riferire.

Io osservo, oltre di ciò, che la natura del corpo è tale, che nessuna delle sue parti può essere mossa da un'altra parte un po' lontana, senza poter essere egualmente mossa nella stessa maniera da ognuna delle parti, che sono tra le due, sebbene questa parte più lontana non agisca punto. Come, per esempio, nella corda A B C D che è tutta tesa, se si viene a tirare e a muovere l'ultima parte D, la prima A non sarà mossa in una maniera diversa da quella in cui si potrebbe egualmente farla muovere, se si tirasse una delle parti medie, B o C, e l'ultima D restasse nel frattempo immobile. E parimenti, quando sento dolore al piede, la Fisica m'insegna che questa sensazione si comunica per mezzo dei nervi diffusi nel piede, che, trovandosi tesi come delle corde di là sino al cervello, quando sono stirati nel piede stirano anche, in pari tempo, il luogo del cervello donde vengono ed al quale vanno a finire, e vi eccitano un certo movimento, che la natura ha istituito per far sentire del dolore allo spirito, come se questo dolore fosse nel piede. Ma poichè questi nervi debbono passare per la gamba, per la coscia, per le reni, per il dorso e per il collo, per istendersi dal piede fino al cervello, può accadere che, sebbene le loro estremità, che sono nel piede, non siano punto smosse, ma solo alcune delle loro parti, che passano per le reni o per il collo, ciò, tuttavia, eccita gli stessi movimenti nel cervello, che potrebbero esservi eccitati da una ferita ricevuta nel piede, in conseguenza di che sarà necessario che lo spirito risenta nel piede lo stesso dolore, che se vi avesse ricevuto una ferita. E bisogna giudicare il simile di tutte le altre percezioni dei nostri sensi.

Infine, io osservo che, poichè di tutti i movimenti, i quali si fanno nella parte del cervello, di cui lo spirito riceve immediatamente l'impressione, ognuno non produce che una certa sensazione, non si può in ciò desiderare, nè immaginare nulla di meglio, se non che questo movimento

faccia risentire allo spirito, fra tutte le sensazioni che esso è capace di produrre, quella che è più adatta e più ordinariamente utile alla conservazione del corpo umano, quando esso è in piena salute. Ora, l'esperienza ci fa conoscere che tutte le sensazioni, che la natura ci ha dato, sono quali ho detto; e quindi, non si trova nulla in esse, che non faccia manifeste la potenza e la bontà del Dio che le ha prodotte.

Così, per esempio, quando i nervi che sono nel piede sono mossi fortemente e più dell'ordinario, il loro movimento, passando per la midolla della spina dorsale fino al cervello, fa un'impressione allo spirito, che gli fa sentire qualche cosa, cioè del dolore, come se questo fosse nel piede, dal quale dolore lo spirito è avvertito ed eccitato a fare il possibile per iscacciarne la causa, come pericolosissima e nociva al piede.

È vero che Dio poteva stabilire la natura dell'uomo in tal guisa, che questo stesso movimento nel cervello facesse sentire tutt'altra cosa allo spirito: per esempio, che esso facesse sentire sè stesso, o in quanto è nel cervello, o in quanto è nel piede, ovvero in quanto è in qualche altro luogo fra il piede e il cervello, o infine qualche altra cosa, qual che essa sia; ma nulla di tutto ciò avrebbe così bene contribuito alla conservazione del corpo, come ciò che esso gli fa sentire.

Così pure, quando noi abbiamo bisogno di bere, nasce di là una certa aridità nella gola, che muove i suoi nervi, e, per loro mezzo, le parti interiori del cervello; e questo movimento fa risentire allo spirito la sensazione della sete, perchè in quell'occasione non vi è nulla che ci sia più utile, quanto il sapere che abbiamo bisogno di bere per la conservazione della nostra salute; e così delle altre cose.

Dal che è interamente manifesto che, nonostante la sovrana bontà di Dio, la natura dell'uomo, in quanto esso è composto dello spirito e del corpo, non può non essere qualche volta fallace e ingannatrice.

Poichè, se vi è qualche causa che eccita, non nel piede, ma in qualcuna delle parti del nervo, che è teso dal piede fino al cervello, od anche nel cervello, lo stesso movimento,

che si produce ordinariamente quando il piede è mal disposto, si sentirà del dolore come se esso fosse nel piede, e il senso sarà naturalmente ingannato, perchè uno stesso movimento nel cervello non potendo produrre nello spirito se non una stessa sensazione, e questa sensazione essendo molto più spesso eccitata da una causa che ferisce il piede, che da un'altra che sia altrove, è molto più ragionevole che essa rechi allo spirito il dolore del piede, che quello di qualunque altra parte. E sebbene l'aridità della gola non venga sempre, come d'ordinario, dal fatto che il bere è necessario per la salute del corpo, ma qualche volta da una causa affatto contraria, come sperimentano gl'idropici, tuttavia è molto meglio che essa inganni in quell'occasione, che se, al contrario, ingannasse sempre quando il corpo è ben disposto; e così degli altri casi.

E certo, questa considerazione mi serve molto, non solamente per riconoscere tutti gli errori, ai quali la mia natura è soggetta, ma anche per evitarli, o per correggerli più facilmente; perchè, sapendo che tutti i miei sensi mi significano più ordinariamente il vero che il falso, rispetto alle cose che riguardano i comodi o gl'incomodi del corpo, e potendo quasi sempre servirmi di parecchi tra essi per esaminare una stessa cosa, ed oltre di ciò, potendo usare della mia memoria per legare e congiungere le conoscenze presenti alle passate, e del mio intelletto, che ha già scoperto tutte le cause dei miei errori, non debbo più temere, oramai, che si trovi della falsità nelle cose, le quali mi sono più ordinariamente rappresentate dai miei sensi. Ed io debbo rigettare tutti i dubbii di questi giorni passati come iperbolici e ridicoli, particolarmente quella incertezza così generale riguardante il sonno, che non potevo distinguere dalla veglia: perchè adesso vi trovo una notevolissima differenza, in quanto la nostra memoria non può mai legare e congiungere i nostri sogni gli uni agli altri e con tutto il séguito della nostra vita, come, invece, è solita congiungere le cose che ci accadono stando svegli. Ed in effetti se qualcuno, quando io veglio, m'apparisse d'un tratto e scomparisse

subito, come fanno le immagini che veggo dormendo, di guisa che non potessi osservare nè donde venisse, nè dove andasse, non senza ragione lo stimerei uno spettro o un fantasma formato nel mio cervello, e simile a quelli che vi si formano quando dormo, piuttosto che un vero uomo. Ma quando percepisco cose, di cui conosco distintamente e il luogo donde vengono, e quello dove sono, e il tempo in cui m'appariscono, e, senza alcuna interruzione, posso legare la sensazione che ne ho con il séguito del resto della mia vita, io sono interamente certo di percepirle vegliando e non già nel sonno. E non debbo in nessun modo dubitare della verità di quelle cose, se, dopo aver fatto appello a tutti i miei sensi, alla mia memoria e al mio intelletto per esaminarle, da nessuno di essi mi è riportato nulla, che ripugni con ciò che mi è riportato dagli altri.

Ma poichè la necessità degli affari ci obbliga sovente a determinarci, prima di aver avuto il tempo di esaminarli così accuratamente, bisogna confessare che la vita dell'uomo è soggetta ad errare spessissimo nelle cose particolari; ed infine, bisogna riconoscere l'infermità e la debolezza della nostra natura.

OBBIEZIONI FATTE DA PERSONE DOTTISSIME

CONTRO LE PRECEDENTI MEDITAZIONI,

CON LE RISPOSTE DELL'AUTORE.

PRIME OBBIEZIONI

DI UN [1] DOTTO TEOLOGO DEI PAESI BASSI [2].

Signori,

Tostochè ebbi conoscenza del desiderio che voi avevate, che io esaminassi accuratamente gli scritti del signor Des Cartes [3], ho pensato esser mio dovere di soddisfare in questa circostanza persone che mi sono sì care, sia per testimoniarvi in tal modo la stima che fo della vostra amicizia, sia per farvi conoscere quel che manca alla mia capacità ed alla perfezione del mio spirito; affinchè d'ora innanzi

(1) Fatte dal signor Caterus. *(2.ª e 3.ª edizione).*

(2) Compiuto il manoscritto delle *Meditazioni*, Descartes, sia direttamente, sia per mezzo di amici, specialmente del P. Mersenne, lo sottopose all'esame di varie persone dotte, per conoscerne le obbiezioni e i dubbii, e, se del caso, risponderv. Alcuni, come il matematico Fermat, non risposero all'invito; altri lo fecero troppo tardi perchè le loro critiche ed obbiezioni potessero trovar posto nella prima edizione dell'opera, e, tra queste, particolarmente notevoli sono le obbiezioni di un anonimo che si firma *Hyperaspistes* (ultimo campione). Descartes rispose a queste e ad altre per lettera, ma le escluse dal novero di quelle, che entrarono a far parte del volume delle *Meditazioni*, il quale comprende così solo una parte

(3) La famiglia di Descartes era nobile, di piccola nobiltà e dell'ultimo grado, e il nostro filosofo, in alcuni atti ufficiali, è qualificato come scudiere. Perciò il suo nome, e in testa dei libri firmati da lui, e nella più parte delle opere del tempo, è stampato diviso: *Des Cartes.* E così egli segnò negli atti ufficiali, che, a firma di lui, ci sono pervenuti. (*N. d. T.*).

abbiate un po' più di carità per me, se ne ho bisogno, e mi risparmiate un'altra volta, se non posso portare il peso che m'avete imposto.

Si può dire con verità, secondo quanto posso giudicarne, che il signor Des Cartes è uomo di grandissimo ingegno e di profondissima modestia, e sul quale non credo che Momo, il più maldicente del suo secolo, possa trovare a ridire. Io penso, dice lui, dunque sono; che è quanto dire: sono il pensiero stesso, o lo spirito. Questo è vero. Ora, accade che, pensando, io ho in me le idee delle cose, e, innanzi tutto, quella di un essere perfettissimo ed infinito. Io lo concedo. Ma io non ne sono la causa, io che non eguaglio la realtà obbiettiva di una tale idea; dunque qualche cosa di più perfetto di me ne è causa; e, pertanto, vi è un essere differente da me che esiste, e che ha più perfezioni di quel che non ne abbia io. O, come dice San Dionigi, al Capitolo quinto dei *Nomi divini:* « vi è qualche natura che non possiede l'essere alla guisa delle altre cose, ma che abbraccia

---

(a dir vero, però, la maggiore e più importante) della polemica relativa a quel capolavoro filosofico. Descartes, appena terminata la sua opera nel marzo del 1640, desideroso di aver subito il parere dei teologi intorno al suo libro, si rivolse dapprima a due preti cattolici, che conosceva in Harlem: Bannius (Giovanni Alberto Ban) e Bloemaert, entrambi curati di parrocchia in quella città e canonici di un capitolo, i cui membri avevano almeno il grado di licenziato in teologia. Ma i due buoni canonici, anzichè di teologia, preferivano occuparsi di musica, e ne parlavano spesso con Descartes, che, anche lui, s' interessava almeno alla teoria di quest'arte, ed in gioventù aveva scritto un *Compendium Musicae*, composto a Breda nel 1618 e dedicato ad Isacco Beeckman. Essi gli fecero anche sentire dei concerti di organo, probabilmente nelle chiese di Harlem, e dei canti religiosi. Non interessandosi di questioni filosofico-teologiche, o, forse, non riconoscendosi competenti a trattarne, non gli risposero direttamente, ma lo misero in relazione con un loro confratello, Johan de Kater o Caterus, originario di Harlem, e nato, o in Alkmaar, o in Anversa, da una vecchia famiglia di Alkmaar. Questi fu curato della parrocchia di San Lorenzo in Alkmaar ed arciprete dal 1632 al 1656, anno in cui morì. Dal 1632 al 1650 fu canonico capitolare di Harlem, ma, poichè per far parte di quel capitolo era necessaria almeno la licenza in teologia, che egli non aveva ancora, fu obbligato a prenderla, ciò che fece dopo il 1633, forse il 1634. Caterus, che era veramente un acuto spirito di filosofo, si affrettò ad esaminare il libro di Descartes. Questi gli rispose subito, e solo dopo aver replicato alle sue critiche, inviò il manoscritto delle *Meditazioni* in Francia, insieme con le prime obbiezioni e risposte. Tanto la lettera di Caterus quanto quella di Descartes sono dirette ai signori Ban e Bloemaert. (*N. d. T.*).

e contiene in sè semplicissimamente, e senza alcuna limitazione, tutto quel che vi è d'essenza nell'essere, ed in cui tutte le cose sono rinchiuse, come in una causa prima ed universale ».

Ma io son qui costretto di fermarmi un poco, per paura di stancarmi troppo; poichè ho già lo spirito agitato quanto il fluttuante Euripo. Io concedo, io nego, io approvo, io confuto, non voglio allontanarmi dall'opinione di questo grande uomo, e, tuttavia, non vi posso consentire. Poichè, vi prego, qual causa richiede un'idea? O ditemi: che cosa è un'idea? « È, dunque, la cosa pensata, in quanto è oggettivamente nell'intelletto ». Ma che cosa significa essere oggettivamente nell'intelletto? Se l'ho bene appreso, è terminare alla guisa d'un oggetto l'atto dell'intelletto, ciò che, in effetti, non è che una denominazione esteriore, e che non aggiunge niente di reale alla cosa. Poichè, precisamente come essere visto non è in me altra cosa, se non l'atto che la visione tende verso di me, così essere pensato, o essere oggettivamente nell'intelletto, è terminare ed arrestare in sè il pensiero dello spirito; ciò che si può fare senza alcun movimento e cambiamento nella cosa, e a dirittura senza che la cosa sia. Perchè, dunque, ricercai io la causa di una cosa, che non è punto attualmente, che non è se non una semplice denominazione ed un puro niente?

E tuttavia, dice questo grande intelletto, « affinchè un'idea contenga una realtà oggettiva, piuttosto che un'altra, essa deve indubbiamente ripeter ciò da qualche causa ». Al contrario, da nessuna; poichè la realtà oggettiva è una pura denominazione; essa non è punto in atto. Ora, l'influenza che dà una causa è reale ed attuale; ciò che non è in atto, non può ricevere questa influenza, e pertanto non può dipendere, nè procedere da niuna causa vera, ben lungi dal richiederne. Dunque, io ho delle idee, ma non vi son punto cause di queste idee; ben lungi dall'essercene una maggiore di me ed infinita.

Ma qualcuno mi dirà forse: se voi non date la causa delle idee, date almeno la ragione per cui questa idea con-

tiene questa realtà oggettiva piuttosto che quella. Benissimo detto; poichè io non soglio essere riservato con i miei amici, ma tratto con essi liberalmente. Io dico universalmente di tutte le idee quello che il signor Des Cartes ha detto altra volta del triangolo. « Anche se forse — dice egli — non vi sia in nessun luogo del mondo fuori del mio pensiero una tale figura, e non ve ne siano mai state, tuttavia non perciò meno v'è una certa natura, o forma, o essenza determinata di questa figura, la quale è immutabile ed eterna ». Così questa verità è eterna, e non richiede punto causa. Un battello è un battello, e niente altro; Davo è Davo, e non Edipo. Se, tuttavia, voi mi fate istanza di dirvi una ragione, io vi dirò che è l'imperfezione del nostro spirito, che non è infinito; poichè, non potendo con una sola apprensione abbracciare l'universale, che è tutto insieme e tutto in una volta, esso lo divide e lo fraziona; e così quel che esso non saprebbe generare o produrre tutto intero, lo concepisce a poco a poco, oppure, come si dice nella scuola (*inadaequate*), imperfettamente e parzialmente.

Ma questo grand'uomo prosegue: « Ora, per imperfetta che sia questa maniera d'essere, per la quale una cosa è oggettivamente nell'intelletto per mezzo della sua idea, certo non si può, tuttavia, dire che questa maniera e questo modo lì non sieno niente, nè, per conseguenza, che quest'idea venga dal niente ».

Vi è qui dell'equivoco; poichè, se questa parola *Niente* è lo stesso che non essere in atto, in effetto essa è niente, perchè non è in atto, e così viene dal niente, cioè non ha punto causa. Ma se questa parola *Niente* dice qualche cosa di finto dallo spirito, che volgarmente si chiama *Essere di ragione,* questo non è un *Niente*, ma qualche cosa di reale, che è concepita distintamente. E tuttavia, poichè essa è solamente concepita, e non è in atto, essa può, in verità, essere concepita, ma in nessun modo causata, o messa fuori dell'intelletto.

« Ma io voglio, — dice lui — oltre di questo, esaminare se io, che ho questa idea di Dio, potrei essere, nel caso che

non ci fosse punto Dio » o, come dice immediatamente prima, « nel caso che non vi fosse essere più perfetto del mio, e che abbia messo in me la sua idea. Poichè — dice lui — da chi ripeterei la mia esistenza? Forse da me stesso, o dai miei genitori, o da alcuni altri, ecc. Ora, è certo che, se l'avessi da me stesso, io non dubiterei punto, non desidererei, e non mi mancherebbe niente; poichè mi sarei dato tutte le perfezioni, di cui ho in me qualche idea, e così io stesso sarei Dio. Che se io ho la mia esistenza da altri, verrò infine a ciò che l'ha da sè; e così lo stesso ragionamento che testè ho fatto per me è per lui, e prova che egli è Dio ». Ecco, certo, a mio credere, la stessa via, che segue San Tommaso [1], che egli chiama la via della causalità della causa efficiente, via che egli ha tratto dal Filosofo; tranne che nè San Tommaso, nè Aristotile si sono curati delle cause delle idee. E forse non ve n'era bisogno; ed infatti, perchè non seguirò io la via più dritta e meno remota? Io penso, dunque sono, che è quanto dire: sono lo spirito stesso ed il pensiero; ora, questo pensiero e questo spirito, o è per sè stesso, o per opera di altri; se per altri, questo, finalmente, per opera di chi è? se per sè, esso, dunque, è Dio; poichè ciò che è per sè, si sarà facilmente concesso tutte le cose.

Io prego qui questo grand'uomo, e lo scongiuro di non nascondersi punto ad un Lettore, che è desideroso d'imparare, e che forse non è molto intelligente. Poichè questa parola *Per sè* è presa in due modi. Nel primo, essa è presa positivamente, cioè: per sè stesso come per una causa; e così ciò che fosse per sè stesso e desse l'essere a sè stesso, se per una scelta prevista e premeditata si desse ciò che volesse, senza dubbio si darebbe tutto, e pertanto sarebbe Dio. Nel secondo, questa parola *Per sè* è presa negativamente, ed ha lo stesso significato che *di per sè stesso* o *non per opera d'altri;* ed in tal guisa, se mi ricordo, è presa da tutti quanti.

---

(1) Cfr. *Summa Theologica*, *pars* I, *quaestio* II, *articulus* 3. (*N. d. T.*).

E adesso, se qualche cosa è *di per sè,* cioè *non per opera altrui,* come proverete voi per questo ch'essa comprende tutto, e che è infinita? Poichè, adesso, non vi dò ascolto, se voi dite: « poichè essa è di per sè, si sarà facilmente dato tutto »; tanto più che essa non è di per sè come per una causa, e non le è stato possibile, prima ch'essa fosse, di prevedere ciò che potrebbe essere, per iscegliere ciò che sarebbe dopo. Mi ricordo di avere altra volta inteso Suarez (1) ragionare in tal guisa: « Ogni limitazione viene da una causa; poichè una cosa è finita e limitata, o perchè la causa non le ha potuto dare niente di più grande, nè di più perfetto, o perchè non lo ha voluto; se, dunque, qualche cosa è di per sè e non per una causa, è vero il dire che essa è infinita ed illimitata ».

Per me, non me ne sto del tutto a questo ragionamento. Poichè, che una cosa sia *per sè* quanto vi piacerà, cioè che non sia punto *per opera d'altri,* che potrete voi dire se questa limitazione viene dai suoi principii interni e costitutivi, cioè dalla sua forma stessa e dalla sua essenza, che voi, tuttavia, non avete ancora provato essere infinita? Certamente, se voi supponete che il caldo è caldo, esso sarà caldo in forza dei suoi principii interni e costitutivi, e non già freddo, anche se voi immaginiate che esso non sia *per opera d'altri* quello che è. Io non dubito che il signor Des Cartes non manchi di ragioni per sopperire a ciò che gli altri non hanno forse abbastanza sufficientemente spiegato, nè abbastanza chiaramente dedotto.

---

(1) Il dottor Francesco Suarez, gesuita spagnuolo (1548-1617), le cui opere, specialmente le *Metaphysicae Disputationes* (1597), facevano allora autorità nelle scuole cattoliche. Il curioso si è che il Suarez insegnò gli ultimi venti anni della sua vita all'Università di Coimbra, nel Portogallo, e però assolutamente Caterus non potè udirlo. Caterus avrebbe, dunque, inteso, non Suarez in persona, ma un maestro, che professava o spiegava la dottrina di questo filosofo. Descartes, che possedeva pochissimi libri (tra cui la *Bibbia* e la *Summa Theologica* di San Tommaso), e, per giunta, quelli che possedeva non leggeva, o leggeva assai male, dopo la citazione di Caterus si procurò le *Disputationes* di Suarez, e le scorse, e conservò senza dubbio il volume, poichè lo cita nella risposta alle quarte obbiezioni di Arnauld. (*N. d. T.*).

Infine, io convengo con questo grand'uomo, nel suo stabilire come regola generale « che le cose, che noi concepiamo con tutta chiarezza e distinzione, sono tutte vere ». Anzi io credo che tutto quel che penso è vero, ed è già lungo tempo che ho rinunziato a tutte le chimere ed a tutti gli esseri di ragione, perchè nessuna facoltà si può distogliere dal suo proprio oggetto: se la volontà si muove, essa tende al bene; i sensi stessi non s'ingannano, poichè la vista vede ciò che vede, l'orecchio sente ciò che sente, e se si vede dell'orpello, si vede bene; ma ci s'inganna, quando, per mezzo del proprio giudizio, si determina che ciò che si vede è oro. Di guisa che il signor Des Cartes attribuisce con molta ragione tutti gli errori al giudizio ed alla volontà.

Ma ora vediamo se ciò che egli vuole inferire da questa regola è vero. « Io conosco — dice lui — chiaramente e distintamente l'Essere infinito; dunque è un essere vero e che è qualche cosa ». Qualcuno gli domanderà: conoscete voi chiaramente e distintamente l'Essere infinito? Che vuol dunque dire quella comune sentenza, la quale è conosciuta da ciascuno: « L'infinito, in tanto che infinito, è sconosciuto? ». Poichè, se, quando penso ad un Chiliogono, rappresentandomi confusamente qualche figura, non immagino o non conosco distintamente il Chiliogono, perchè non me ne rappresento distintamente i suoi mille lati, in che modo potrò io concepire distintamente, e non confusamente, l'Essere infinito, in tanto che infinito, dato che non posso vedere chiaramente, e quasi toccare col dito e vedere con gli occhi, le infinite perfezioni di cui egli è composto?

Ed è forse quel che ha voluto dire San Tommaso; poichè, avendo negato che questa proposizione: *Dio è*, fosse chiara e conosciuta senza prova, egli fa a sè stesso questa obbiezione delle parole di San Damasceno: « La conoscenza che Dio è, è naturalmente impressa nello spirito di tutti gli uomini; dunque è una cosa chiara, e che non ha bisogno di prova per essere conosciuta ». Al che egli risponde: « Conoscere che Dio è, in generale, e — come egli dice — sotto qualche confusione, cioè in tanto che egli è la beatitudine

dell'uomo, questo è naturalmente impresso in noi; ma non è — dice lui — conoscere semplicemente che Dio è; proprio come conoscere che viene qualcuno, non è conoscere Pietro, ancorchè sia Pietro che viene, etc. » [1]. Come se egli volesse dire che Dio è conosciuto sotto una ragione comune, o di fine ultimo, o anche di essere primo e perfettissimo, o infine sotto la ragione di un essere, che comprende ed abbraccia confusamente ed in generale tutte le cose, ma non sotto la ragione precisa del suo essere, poichè così esso è infinito e ci è sconosciuto. Io so che il signor Des Cartes risponderà facilmente a colui che l'interrogherà in tal guisa; credo, tuttavia, che le cose che allego qui, solamente in forma di trattenimento e d'esercizio, gli faranno ricordare quel che dice Boezio « che vi sono certe nozioni comuni, che non possono essere conosciute senza prova se non dai dotti » [2]; di guisa che non bisogna stupirsi molto, se quelli che desiderano di sapere più degli altri interrogano molto, e se si fermano lungo tempo a considerare quel che sanno essere stato detto e proposto come primo e principal fondamento di tutta la questione, e che, tuttavia, non possono intendere senza una lunga ricerca ed una grandissima attenzione di spirito.

Ma restiamo d'accordo su questo principio, e supponiamo che qualcuno abbia l'idea chiara e distinta di un essere sovrano e sovranamente perfetto: che pretendete voi arguire di là? Questo: che questo essere infinito esiste, e che questo è sì certo « che debbo essere almeno tanto certo dell'esistenza di Dio, quanto lo sono stato finora della verità delle dimostrazioni Matematiche; di guisa che non vi è meno ripugnanza a concepire un Dio (cioè un essere sovranamente perfetto), cui manchi l'esistenza (cioè cui manchi qualche perfezione), che a concepire una montagna, che non abbia vallata ». È qui il nodo di tutta la questione: chi adesso cede, bisogna che si confessi vinto; per me, che ho da fare

(1) Cfr. *Summa Theologica, pars* I, *quaestio* II, *articulus* 1. (*N. d. T.*).
(2) Citazione di Boezio, tratta da S. Tommaso, *l. c.*, § 3. (*N. d. T.*).

con un potente avversario, bisogna che sfugga un po', affinchè, dovendo essere vinto, differisca, almeno per qualche tempo, ciò che non posso evitare.

E primieramente, benchè noi non procediamo qui per autorità, ma solamente per ragione, tuttavia, per paura che non sembri che io voglia oppormi senza motivo a questo grande spirito, ascoltate piuttosto San Tommaso, che fa a sè stesso questa obbiezione: « Tostochè si è compreso ed inteso ciò che significa questo nome *Dio*, si sa che Dio è; poichè, con questo nome, s'intende una cosa tale, che nulla di più grande può essere concepito. Ora, ciò che è nell'intelletto e di fatto, è più grande di ciò che è solamente nell'intelletto. Poichè, questo nome *Dio* essendo inteso, Dio è nell'intelletto, ecco perchè ne segue anche che egli è di fatto » (1). Argomento che io metto in tal modo in forma: « Dio è ciò che è tale, che nulla di più grande può essere concepito; ma ciò che è tale, che nulla di più grande può essere concepito, comprende l'esistenza; dunque Dio, in forza del suo solo nome o del suo concetto, comprende l'esistenza; e, pertanto, esso non può essere, nè essere concepito, senza esistenza ». Ora, ditemi, vi prego, non è forse questo lo stesso argomento del signor Des Cartes? San Tommaso definisce Iddio così: « ciò che è tale che nulla di più grande può essere concepito ». Il signor Des Cartes lo chiama « un essere sovranamente perfetto »; certo, niente di più grande di lui può essere concepito. San Tommaso prosegue: « ciò che è tale, che niente di più grande può essere concepito, comprende l'esistenza; altrimenti qualche cosa di più grande di lui potrebbe essere concepito, cioè ciò che è concepito come comprendente anche l'esistenza ». Ma il signor Des Cartes non sembra forse servirsi della stessa premessa minore nel suo ragionamento? Dio è un essere sovranamente perfetto; ora, l'essere sovranamente perfetto comprende l'esistenza, altrimenti non sarebbe sovranamente perfetto. San Tommaso arguisce: « dunque, poichè, questo nome *Dio* es-

(1) Cfr. *Summa Theologica*, *pars* I, *quaestio* II, *articulus* 1. (*N. d. T.*).

sendo compreso ed inteso, esso è nell'intelletto, da ciò segue anche che esso è di fatto; cioè, dal fatto che, nel concetto o nella nozione essenziale di un essere tale che nulla di più grande può essere concepito, l'esistenza è compresa e rinchiusa, ne segue che questo essere esiste ». Il signor Des Cartes arguisce la stessa cosa. « Ma — dice lui — da ciò solo che non posso concepire Dio senza esistenza, segue che l'esistenza è inseparabile da lui, e pertanto che egli esiste veramente ». Che ora San Tommaso risponda a sè stesso ed al signor Des Cartes. « Posto — dice lui — che ognuno intenda che con questo nome *Dio* è significato ciò che è stato detto, cioè ciò che è tale, che nulla di più grande può essere concepito, non ne segue per ciò che s'intenda che la cosa che è significata da questo nome sia nella natura, ma soltanto nell'apprensione dell'intelletto. E non si può dire che essa sia di fatto, se non si è d'accordo che vi è in effetti qualche cosa tale, che nulla di più grande può essere concepito; il che negano apertamente quelli, che dicono che non vi ha punto Dio » (1). Donde io rispondo anche in poche parole: anche se si resti d'accordo che l'essere sovranamente perfetto, in forza del suo proprio nome, importi l'esistenza, tuttavia non ne segue che questa stessa esistenza sia nella natura qualche cosa in atto, ma solo che con il concetto, o con la nozione, dell'essere sovranamente perfetto, quello dell'esistenza è inseparabilmente congiunto. Dal che voi non potete inferire che l'esistenza di Dio sia qualche cosa in atto, se non supponete che quest'essere sovranamente perfetto esista in atto; poichè allora esso conterrà attualmente tutte le perfezioni, ed anche quella di una esistenza reale.

Concedetemi adesso, Signori, che dopo tante fatiche io riposi un poco il mio spirito. Questo composto: *leone esistente*, comprende essenzialmente queste due parti, cioè leone e l'esistenza; poichè se voi togliete l'una o l'altra, esso non sarà più lo stesso composto. Ora, Dio non ha egli da tutta

---

(1) Cfr. *Summa Theologica, pars* I, *quaestio* II, *articulus* 1. (*N. d. T.*).

l'eternità conosciuto chiaramente e distintamente questo composto? E l'idea di questo composto, in quanto tale, non comprende forse essenzialmente l'una e l'altra di queste parti? cioè l'esistenza non fa parte dell'essenza di questo composto: *leone esistente?* E tuttavia, la distinta conoscenza, che Dio ha avuto da tutta l'eternità, non fa necessariamente che l'una o l'altra parte di questo composto sia, se non si suppone che tutto questo composto è in atto; poichè allora esso rinchiuderà e comprenderà in sè tutte le sue perfezioni essenziali, e quindi anche l'esistenza attuale. Egualmente, benchè io conosca chiaramente e distintamente l'essere sovrano, e benchè l'essere sovranamente perfetto nel suo concetto essenziale comprendà l'esistenza, tuttavia non ne segue che questa esistenza sia attualmente qualche cosa, se voi non supponete che quest'essere sovrano esiste; poichè allora, con tutte le sue altre perfezioni, esso comprenderà anche in atto quella dell'esistenza; e così bisogna provare in altro modo che quest'essere sovranamente perfetto esiste.

Io dirò poco riguardo all'esistenza dell'anima ed alla sua distinzione reale dal corpo; poichè confesso che questo grande spirito m'ha già talmente stancato, che al di là non posso quasi più niente. Se vi è una distinzione tra l'anima e il corpo, egli sembra provarla dal fatto che queste due cose possono essere concepite distintamente e separatamente l'una dall'altra. E su ciò metto questo dotto uomo alle prese con Scoto, il quale dice che, affinchè una cosa sia concepita distintamente e separatamente da un'altra, basta che siavi tra loro una distinzione, che egli chiama *formale* ed *oggettiva,* che egli mette tra *la distinzione reale* e *quella di ragione;* ed è così che distingue la giustizia di Dio dalla sua misericordia, « poichè esse hanno, — dice lui — prima di ogni operazione dell'intelletto, delle ragioni formali differenti, di guisa che l'una non è l'altra; e, tuttavia, sarebbe una cattiva illazione il dire: la giustizia può essere concepita separatamente dalla misericordia, dunque essa può anche esistere separatamente ». Ma non m'accorgo di aver già passato i limiti di una lettera.

Ecco, Signori, le cose che avevo a dire riguardo a ciò che voi mi avete proposto; spetta a voi, adesso, di esserne i Giudici. Se voi pronunziate in mio favore, non sarà difficile obbligare il signor Des Cartes a non volermene, se gli ho contraddetto un poco; che se siete per lui, io porgo fin da adesso le mani, e mi confesso vinto, e questo tanto più volentieri, in quanto temerei di esserlo ancora un'altra volta. Addio.

RISPOSTE DELL'AUTORE

ALLE PRIME OBBIEZIONI FATTE DA UN[1] DOTTO TEOLOGO DEI PAESI BASSI.

Signori,

Io vi confesso che voi avete suscitato contro di me un forte avversario, l'ingegno e la dottrina del quale avrebbero potuto darmi molta pena, se questo cortese e devoto Teologo non avesse preferito favorire la causa di Dio e quella del suo debole difensore, anzichè combatterla a viva forza. Ma sebbene in lui sia stata cosa gentilissima procedere in tal guisa, io non potrei sottrarmi ad un biasimo, se cercassi di approfittarne; ecco perchè il mio disegno è piuttosto di scoprire qui l'artificio, di cui egli si è servito per aiutarmi, che di rispondergli come ad un avversario.

Egli ha cominciato con una breve deduzione della principale argomentazione, di cui mi servo per provare l'esistenza di Dio, affinchè i Lettori se ne ricordassero tanto meglio. Poi, avendo succintamente concesso le cose, che egli ha giudicato essere sufficientemente dimostrate, e così avendole appoggiate con la sua autorità, è venuto al nodo della difficoltà, che è di sapere ciò che bisogna qui intendere con il nome d'*idea*, e quale causa questa idea richieda.

Ora, io ho scritto in qualche punto « che l'idea è la cosa stessa concepita o pensata, in quanto essa è oggettivamente

---

(1) Il signor Caterus (*2.ª e 3.ª edizione*).

nell'intelletto », le quali parole egli finge d'intendere affatto diversamente di come le ho dette, allo scopo di darmi occasione di spiegarle più chiaramente. « Essere — dice lui — oggettivamente nell'intelletto è terminare alla guisa d'un oggetto l'atto dell'intelletto, il che non è che una denominazione esteriore, e che non aggiunge niente di reale alla cosa, etc. ». Ove è d'uopo osservare che egli ha riguardo alla cosa stessa, in quanto sta al di fuori dell'intelletto, riguardo alla quale è veramente una denominazione esteriore che essa sia oggettivamente nell'intelletto; ma che io parlo dell'idea, che non è mai fuori dell'intelletto, e riguardo alla quale *essere oggettivamente* non significa altra cosa che essere nell'intelletto nel modo in cui gli oggetti sogliono esservi. Così, per esempio, se qualcuno domanda che cosa accade al Sole per il fatto che esso è obbiettivamente nel mio intelletto, si risponde benissimo che non gli accade nient'altro, se non una denominazione esteriore, cioè che esso termina alla guisa di un oggetto l'operazione del mio intelletto; ma se si domanda dell'idea del Sole ciò che essa sia, e si risponda che è la cosa pensata, in quanto essa è oggettivamente nell'intelletto, nessuno intenderà che è il Sole stesso, in quanto questa esteriore denominazione è in lui. E là *essere oggettivamente nell'intelletto* non significherà terminare la propria operazione alla guisa di un oggetto, ma, invece, essere nell'intelletto nella maniera che i suoi oggetti sogliono esservi; in tal guisa che l'idea del Sole è il Sole stesso esistente nell'intelletto, non, a dire il vero, formalmente, come esiste nel Cielo, ma oggettivamente, cioè nella maniera in cui gli oggetti sogliono esistere nell'intelletto: la qual maniera di essere è, a dir vero, ben più imperfetta di quella, per la quale le cose esistono fuori dell'intelletto; ma, pertanto, non è un puro niente, come ho già detto innanzi.

E quando questo dotto Teologo dice che vi è equivoco in queste parole: *un puro niente*, sembra che egli abbia voluto avvertirmi di quello, che io proprio adesso ho notato, per paura che non vi facessi attenzione. Poichè egli dice, in primo luogo, che una cosa così esistente nell'intelletto

per mezzo della sua idea, non è un essere reale o attuale, cioè che non è qualche cosa, che sia al difuori dell'intelletto; il che è vero. In appresso egli dice anche che non è qualche cosa di finto dallo spirito, o un essere di ragione, ma qualche cosa di reale, che è concepito distintamente; con le quali parole ammette interamente tutto ciò che io ho avanzato. Ma, tuttavia, — egli aggiunge — « poichè questa cosa è solamente concepita, e non è in atto (cioè, poichè essa è solamente un'idea, e non già qualcosa fuori dell'intelletto), essa può, a dire il vero, essere concepita, ma non può in nessun modo essere causata », cioè non ha bisogno di causa per esistere fuori dell'intelletto; il che io riconosco, ma, certamente, ha bisogno di causa per essere concepita, e di quella sola è qui questione. Così, se qualcuno ha nello spirito l'idea di qualche macchina assai artificiosa, si può con ragione dimandare quale è la causa di quest'idea; e non darebbe risposta soddisfacente colui, il quale dicesse che quest'idea fuori dell'intelletto non è niente, e quindi che essa non può essere causata, ma solo concepita; poichè non si domanda qui niente altro, se non quale è la causa, per la quale essa è concepita. E neppur colui darà una risposta soddisfacente, il quale dirà che l'intelletto stesso ne è la causa, in quanto è una delle sue operazioni; poichè non si dubita punto di ciò, ma solo si domanda quale è la causa dell'artificio obbiettivo che è in essa. Poichè, che quest'idea contenga un tale artificio obbiettivo piuttosto che un altro, essa deve senza dubbio ripetere ciò da qualche causa, e l'artificio obbiettivo è la stessa cosa riguardo a questa idea, che la realtà obbiettiva riguardo all'idea di Dio. E, a dir vero, si possono assegnare diverse cause di quest'artificio; poichè o è una reale e simile macchina, che si sarà vista prima, a somiglianza della quale questa idea è stata formata, o una grande conoscenza della meccanica, che è nell'intelletto, o forse una grande sottigliezza di spirito, per mezzo della quale egli ha potuto inventarla senza niun'altra conoscenza precedente. E bisogna osservare che tutto l'artificio, il quale è solo oggettivamente in questa idea, dev'essere formalmente o eminen-

temente nella sua causa, quale che possa essere questa causa. Lo stesso anche bisogna pensare della realtà oggettiva, che è nell'idea di Dio. Ma tutta questa realtà, o perfezione, in chi potrà incontrarsi tale, se non in Dio realmente esistente? E questo spirito eccellente ha benissimo visto tutte queste cose; ecco perchè egli confessa potersi domandare perchè quest'idea contenga questa realtà oggettiva, piuttosto che un'altra: alla quale domanda egli ha risposto, in primo luogo, « che di tutte le idee vale precisamente quello che io ho scritto dell'idea del triangolo, cioè che, benchè forse non ci sia nessun triangolo in nessun luogo del mondo, non perciò meno vi è una certa natura, o forma, o essenza determinata del triangolo, la quale è immutabile ed eterna, e che egli dice non aver bisogno di causa ». Ciò che, tuttavia, egli ha ben giudicato non poter essere soddisfacente; poichè, sebbene la natura del triangolo sia immutabile ed eterna, non perciò meno è permesso di domandare perchè la sua idea è in noi. Ecco perchè egli ha aggiunto: « Se, tuttavia, voi mi fate istanza di dirvi una ragione, io vi dirò che è l'imperfezione del nostro spirito, ecc. ». Con la quale risposta egli sembra non aver voluto significare altra cosa, se non che quelli, che si vorranno qui allontanare dal mio modo di vedere, non potranno nulla rispondere di verosimile. Poichè, in effetti, dire che la causa, per cui l'idea di Dio è in noi, sia l'imperfezione del nostro spirito, non è cosa più probabile, che se si dicesse che l'ignoranza della meccanica fosse la causa, per cui noi immaginiamo una macchina assai piena d'artificio, piuttosto che un'altra meno perfetta. Poichè, tutt'al contrario, se qualcuno ha l'idea di una macchina, nella quale sia contenuto tutto l'artificio che si potesse immaginare, si arguisce benissimo di là che quest'idea procede da una causa, nella quale vi era realmente e di fatto tutto l'artificio immaginabile, anche se esso sia solo oggettivamente e non in effetti in questa idea. E per la stessa ragione, poichè noi abbiamo in noi l'idea di Dio, nella quale è contenuta tutta la perfezione che si possa mai concepire, si può di là conchiudere con tutta evi-

denza che questa idea dipende e procede da qualche causa, che contiene in sè veramente tutta questa perfezione, cioè da Dio realmente esistente. E, certo, la difficoltà non parrebbe più grande nell'uno che nell'altro caso, se, come non tutti gli uomini sono dotti nella meccanica, e perciò non possono avere idee di macchine assai artificiose, così non tutti avessero la stessa facoltà di concepire l'idea di Dio. Ma poichè essa è impressa in una stessa maniera nello spirito di tutti, e poichè non vediamo che essa ci venga mai d'altronde che da noi stessi, noi supponiamo che essa appartenga alla natura del nostro spirito. E, certo, non male a proposito; ma dimentichiamo un'altra cosa, che si deve principalmente considerare, e donde dipende tutta la forza e tutta la luce o l'intelligenza di questo argomento, la quale cosa è « che questa facoltà di avere in sè l'idea di Dio non potrebbe essere in noi, se il nostro spirito fosse soltanto una cosa finita, come è in effetti, e non avesse, come causa del suo essere, una causa che fosse Dio ». Ecco perchè, oltre di ciò, io ho domandato se potrei essere, nel caso che Dio non fosse, non tanto per apportare una ragione differente dalla precedente, quanto per ispiegare la stessa più esattamente.

Ma qui la cortesia di questo avversario mi getta in un passaggio assai difficile, e capace d'attirare su di me l'invidia e la gelosia di parecchi; poichè egli paragona il mio argomento con un altro, tratto da San Tommaso e da Aristotile, come se volesse con questo mezzo obbligarmi a dire la ragione per la quale, essendo entrato con essi in uno stesso cammino, non l'ho, tuttavia, seguito in tutto; ma io lo prego di permettermi di non parlare degli altri, e di render solo ragione delle cose che ho scritto. In primo luogo, dunque, io non ho punto tratto il mio argomento dal vedere che nelle cose sensibili vi era un ordine o una certa successione di cause efficienti, in parte perchè ho pensato che l'esistenza di Dio era molto più evidente di quella di ogni cosa sensibile, ed in parte anche perchè non vedevo che questa successione di cause mi potesse condurre altrove che a farmi conoscere l'imperfezione del mio spirito, non

potendo io comprendere come un'infinità di tali cause siano succedute le une alle altre da tutta l'eternità in tal guisa che non vi sia stata punto causa prima. Poichè, certamente, dal fatto che non posso comprendere ciò, non segue punto che debba esserci una causa prima: come anche, dal fatto che non posso comprendere un'infinità di divisioni in una quantità finita, non ne segue punto che si possa venire ad una frazione ultima, dopo la quale questa quantità non possa più essere divisa; ma, invece, segue solo che il mio intelletto, che è finito, non può comprendere l'infinito. Ecco perchè ho preferito appoggiare il mio ragionamento sull'esistenza di me stesso, la quale non dipende da nessun seguito di cause, e che mi è tanto nota, che nulla può esserlo maggiormente; e, interrogando su ciò me stesso, non ho cercato tanto per quale causa sono stato prodotto altra volta, quanto, piuttosto, ho cercato di sapere qual'è la causa che adesso mi conserva, allo scopo di liberarmi per questo mezzo da ogni seguito e successione di cause. Oltre di ciò, non ho cercato qual'è la causa del mio essere, in quanto sono composto di corpo e d'anima, ma solo e precisamente in quanto sono una cosa che pensa. Il che io credo serva non poco a questo riguardo, poichè così ho potuto molto meglio liberarmi dai pregiudizii, considerare ciò che detta la luce naturale, interrogare me stesso, e tenere per certo che niente può essere in me, di cui io non abbia qualche conoscenza. Ciò che, in effetti, è altra cosa che se, vedendo che son nato da mio padre, considerassi che mio padre viene anche dal mio avolo; e se, poichè cercando così i padri dei miei padri non potrei continuare questo progresso all'infinito, per metter fine a questa ricerca, concludessi che vi è una causa prima. Di più, non ho solo cercato quale è la causa del mio essere, in quanto sono una cosa che pensa, ma principalmente in quanto, tra parecchi altri pensieri, riconosco di avere in me l'idea di un essere sovranamente perfetto, poichè da ciò solo dipende tutta la forza della mia dimostrazione. Primieramente, perchè questa idea mi fa conoscere ciò che

S. Tomm

Causa di me esistente come essere pensante

è Dio, almeno in quanto sono capace di conoscerlo; e, secondo le leggi della vera Logica, non si deve mai domandare di nessuna cosa *se essa è*, senza sapere innanzi tutto *ciò che essa è*. In secondo luogo, poichè è questa stessa idea che mi dà occasione di esaminare se io sono per me o per opera d'altri, e di riconoscere i miei difetti. Ed in ultimo luogo, è essa che m'insegna che non solamente vi è una causa del mio essere, ma, di più, anche, che questa causa contiene tutte sorta di perfezioni, e pertanto è Dio. Infine, io non ho detto che è impossibile che una cosa sia la causa efficiente di sè medesima; poichè, sebbene ciò sia manifestamente vero, quando si restringe il significato di efficienti a quelle cause che son differenti dai loro effetti, o che li precedono nel tempo, sembra, tuttavia, che in questa questione esso non debba essere così ristretto, sia perchè sarebbe una questione frivola: poichè chi non sa che una stessa cosa non può essere differente da sè stessa, nè precedersi nel tempo? sia anche perchè la luce naturale non ci dice punto che sia caratteristica essenziale della causa efficiente di precedere nel tempo il suo effetto: poichè, al contrario, a parlar propriamente, essa non ha nè il nome, nè la natura di causa efficiente, se non quando produce il suo effetto, e, pertanto, non è davanti a questo. Ma, certo, la luce naturale ci dice che non vi è cosa alcuna, della quale non sia permesso di domandare perchè esiste, o di cui non si possa ricercare la causa efficiente, o pure, se non ne ha, di domandare perchè non ne ha bisogno; di guisa che, se io pensassi che niuna cosa può in qualche modo essere, riguardo a sè stessa, ciò che la causa efficiente è riguardo all'effetto suo, ben lungi che di lì volessi concludere che vi è una causa prima, al contrario, ricercherei di bel nuovo la causa di quella stessa che fosse chiamata prima, e così non verrei giammai ad una causa prima. Ma, certo, confesso francamente che può esservi qualcosa, nella quale v'ha una potenza sì grande e sì inesauribile, ch'essa non ha mai avuto bisogno di soccorso alcuno per esistere, e che non ne ha neppure bisogno adesso

per essere conservata, e che così è, in certo modo, la causa di sè stessa; ed io concepisco che Dio è tale. Poichè, precisamente come, sebbene io fossi esistito da tutta l'eternità, e, per conseguenza, non ci fosse stato niente prima di me, tuttavia, poichè vedo che le parti del tempo possono essere separate le une dalle altre, e che così, dal fatto che esisto ora, non ne segue punto che io debba esistere ancora dopo, se, per così dire, non sono creato di nuovo ad ogni momento da qualche causa, non avrei punto difficoltà a chiamare *efficiente* la causa che mi crea continuamente in questa guisa, cioè che mi conserva. Così, benchè Dio sia sempre esistito, tuttavia, poichè è lui stesso che in effetti si conserva, sembra che assai propriamente può esser detto e chiamato *la causa di sè stesso*. (Tuttavia, bisogna notare che non intendo qui parlare d'una conservazione, che si faccia per mezzo di qualche influenza reale e positiva della causa efficiente, ma che intendo solo dire che l'essenza di Dio è tale, che è impossibile che esso non sia o non esista sempre).

Ciò posto, mi sarà facile di rispondere alla distinzione della frase *per sè,* che questo dottissimo Teologo m'avverte dover essere spiegata. Poichè, sebbene quelli che, attenendosi soltanto al significato proprio e stretto d'efficiente, pensano essere impossibile che una cosa sia la causa efficiente di sè stessa, e non osservano qui nessun altro genere di causa, che abbia rapporto ed analogia con la causa efficiente, benchè, dico, quelli, dicendo che qualche cosa è *di per sè,* non sogliano intendere altra cosa, se non che essa non ha punto causa, se, tuttavia, vogliono arrestarsi piuttosto alla cosa che alle parole, riconosceranno facilmente che il significato negativo della frase *per sè* non procede che dalla sola imperfezione dello spirito umano, e che esso non ha niun fondamento nelle cose; ma che ve n'è un altro positivo, tratto dalla verità delle cose, e sul quale soltanto il mio argomento è poggiato. Poichè, se, per esempio, qualcuno pensa che un corpo sia di per sè, può con ciò non intendere altra cosa, se non che questo corpo non ha punto causa; e così egli non afferma ciò che pensa con nessuna ragione

positiva, ma solo in un modo negativo, perchè non conosce causa alcuna di questo corpo. Ma ciò testimonia qualche imperfezione nel suo giudizio, come egli facilmente riconoscerà dopo, se considera che le parti del tempo non dipendono punto le une dalle altre, e che, pertanto, dall'aver egli supposto che questo corpo fino ad ora è stato di per sè, cioè senza causa, non segue punto per ciò che esso debba essere tale anche nell'avvenire, a meno che non siavi in esso qualche potenza reale e positiva, che, per così dire, lo riproduca continuamente. Poichè allora, vedendo che nell'idea del corpo non s'incontra potenza alcuna di tal fatta, gli sarà facile arguire di là che questo corpo non è di per sè, e così prenderà questa frase *di per sè* positivamente. Egualmente, quando noi diciamo che Dio è di per sè, noi possiamo anche, a dire il vero, intendere ciò negativamente, e non avere punto altro pensiero, se non che non v'è causa alcuna della sua esistenza; ma se abbiamo prima ricercato la causa per cui esso è, o per la quale non cessa punto di essere, e, considerando l'immensa ed incomprensibile potenza che è contenuta nella sua idea, l'abbiamo riconosciuta sì piena e sì abbondante, che, in effetti, essa è la causa, per cui egli è, e non cessa punto di essere, e non può essercene altra che quella, noi diciamo che Dio è *per sè*, non più negativamente, ma, al contrario, affatto positivamente. Poichè, sebbene non sia d'uopo dire che egli è la causa efficiente di sè stesso, per paura che forse non si entri in disputa sulla parola, tuttavia, poichè noi vediamo che ciò che fa sì che esso esista di per sè, o che non abbia punto causa differente da sè stesso, non procede dal niente, ma dalla reale e vera immensità della sua potenza, ci è affatto lecito di pensare che egli fa, in certo modo, a riguardo di sè stesso la stessa cosa che la causa efficiente a riguardo del suo effetto, e pertanto che esso è di per sè positivamente. È anche lecito a ciascuno d'interrogare sè stesso, per sapere se in questo stesso senso egli è di per sè, e quando non trova in sè potenza alcuna capace di conservarlo per un momento solamente, conclude con ragione che egli esiste per opera di un

altro, ed anzi di un altro che è di per sè, perchè, essendo qui questione del tempo presente, e non già del passato o del futuro, il progresso non può essere continuato all'infinito. Anzi, aggiungerò qui di più (ciò che, tuttavia, non ho punto scritto altrove) che non si può neppure andare soltanto fino ad una seconda causa, poichè quella che ha tanta potenza da conservare una cosa che è fuori di sè, conserva a più forte ragione sè stessa con la sua propria potenza, e così è *di per sè* (1).

Ora, quando si dice che ogni limitazione è per una causa, io penso, in verità, che s'intenda una cosa vera, ma che non la si esprima in termini abbastanza proprii, e che non si toglie la difficoltà; poichè, a parlar propriamente, la limitazione è solo una negazione di una maggior perfezione, la quale negazione non è punto per opera di una causa, ma bene lo è la cosa limitata. E sebbene sia vero che ogni cosa è limitata da una causa, ciò, tuttavia, non è di per sè manifesto, ma bisogna provarlo d'altronde. Poichè, come risponde benissimo questo sottile Teologo, una cosa può essere limitata in due modi, o perchè colui che l'ha prodotta non le ha dato maggior numero di perfezioni, o perchè la sua natura è tale che essa non può riceverne che un certo numero, come è della natura del triangolo di non avere più di tre lati. Ma mi sembra che è una cosa di per sè evidente e che

(1) Segue qui un notevole paragrafo, che non si trova nel testo latino, nè nella prima, nè nella seconda edizione. Esso manca nella prima edizione (1647) della traduzione, ed appare solamente nella seconda (1661) e seguenti. E però non è certo di Descartes, ma, probabilmente, di Clerselier. Eccolo. « E, per prevenire qui un'obbiezione, che si potrebbe fare, cioè che, forse, colui che interroga così sè stesso ha la potenza di conservarsi senza che se ne accorga, io dico che ciò non può essere, e che se questa potenza fosse in lui, egli ne avrebbe necessariamente conoscenza; poichè, siccome egli non si considera in questo momento che come una cosa pensante, nulla può essere in lui, di cui non abbia o non possa avere conoscenza, poichè tutte le azioni di uno spirito (come sarebbe quella di conservare sè stesso, se essa procedesse da lui) essendo dei pensieri, e, pertanto, essendo presenti e note allo spirito, quella, come le altre, gli sarebbe anch'essa presente e nota, e per essa egli verrebbe necessariamente a conoscere la facoltà, che la produrrebbe, ogni azione menandoci necessariamente alla conoscenza della facoltà, che la produce ». (*N. d. T.*).

non ha bisogno di prova che tutto quello che esiste è o per una causa o di per sè come per una causa; poichè, siccome noi concepiamo ed intendiamo benissimo non solo l'esistenza, ma anche la negazione dell'esistenza, non v'è niente che possiamo fingere esistere talmente di per sè, che non sia d'uopo dare alcuna ragione perchè esista, piuttosto che non esista; e così dobbiamo sempre interpretare questa frase *essere di per sè* positivamente, e come se significasse: essere per una causa, cioè per una sovrabbondanza della propria potenza, la quale non può essere che in Dio solo, come si può facilmente dimostrare.

Ciò che m'è in seguito concesso da questo sapiente Dottore, sebbene di fatto non comporti alcun dubbio, è, tuttavia, ordinariamente sì poco considerato, ed è d'una tale importanza per trarre tutta la Filosofia fuori dalle tenebre, dove sembra essere sepolta, che, quando egli lo conferma con la sua autorità, mi aiuta di molto nel mio disegno.

Ed egli domanda qui, con molta ragione, se conosco chiaramente e distintamente l'infinito; poichè sebbene io abbia cercato di prevenire questa obbiezione, tuttavia essa si presenta così facilmente ad ognuno, che è necessario che vi risponda un poco ampiamente. Ecco perchè dirò qui, in primo luogo, che l'infinito, in quanto infinito, non è, a dire il vero, compreso, ma che, tuttavia, esso è inteso; poichè intendere chiaramente e distintamente che una cosa è tale che non vi si possano trovar dei limiti, è intendere chiaramente che essa è infinita. Ed io pongo qui distinzione tra l'*indefinito* e l'*infinito*. E non v'è nulla che io chiami propriamente infinito, se non ciò, in cui da tutte le parti non trovo limiti, nel qual senso Dio solo è infinito. Ma le cose, delle quali sotto qualche considerazione solamente non veggo punto fine, come l'estensione degli spazii immaginarii, la moltitudine dei numeri, la divisibilità delle parti della quantità, ed altre cose simili, le chiamo *indefinite* e non *infinite*, poichè non da tutte le parti esse sono senza fine e senza limiti. Di più, io distinguo tra la ragione formale dell'infinito, o l'infinità, e la cosa che è infinita. Poichè,

quanto all'infinità, sebbene noi la concepiamo come affatto positiva, non l'intendiamo, tuttavia, che in un modo negativo, cioè col non osservare nella cosa nessuna limitazione. E quanto alla cosa che è infinita, noi la concepiamo, a dire il vero, positivamente, ma non secondo tutta la sua estensione, cioè non comprendiamo tutto ciò che è intelligibile in essa. Ma precisamente come, quando gettiamo gli occhi sul mare, si dice egualmente che lo vediamo, benchè la nostra vista non ne attinga tutte le parti e non ne misuri la vasta estensione; e, a dir vero, quando non lo guardiamo che da lontano, come se lo volessimo abbracciar tutto con gli occhi, non lo vediamo che confusamente, come anche solo confusamente immaginiamo un Chiliogono, quando cerchiamo d'immaginare tutti i suoi lati insieme; ma, quando la nostra vista s'arresta sopra una parte del mare solamente, questa visione allora può essere chiarissima e distintissima, come anche l'immaginazione di un Chiliogono, quando si estende solamente sopra uno o due dei suoi lati. Così pure io riconosco con tutti i Teologi che Dio non può essere compreso dallo spirito umano, ed anzi che esso non può essere distintamente conosciuto da quelli che cercano di abbracciarlo tutto quanto e tutto in una volta col pensiero, e che lo riguardano come da lontano: nel qual senso San Tommaso ha detto, nel luogo di sopra citato (1), che la conoscenza di Dio è in noi sotto una specie di confusione solamente, e come sotto un'immagine oscura, ma quelli che considerano attentamente ognuna delle sue perfezioni, e che applicano tutte le forze del loro spirito a contemplarle, non già allo scopo di comprenderle, ma, piuttosto, di ammirarle, e riconoscere quanto esse sono al di là di ogni comprensione, quelli, dico, trovano in lui incomparabilmente maggior numero di cose che possono essere chiaramente e distintamente conosciute, e con maggior facilità, che non se ne trovi in niuna delle cose create. Il che San Tommaso ha benissimo riconosciuto egli stesso in quel luogo, come è facile

(1) Cfr. sopra, p. 170, n. 1. (*N. d. T.*).

vederlo dal fatto che nell'articolo seguente egli afferma che l'esistenza di Dio può essere dimostrata (1). Per me, tutte le volte che ho detto che Dio poteva essere conosciuto chiaramente e distintamente, non ho mai inteso parlare che di quella conoscenza finita e accomodata alla picciola capacità dei nostri spiriti. Così non è stato necessario intenderlo altrimenti per la verità delle cose che ho avanzato, come si vedrà facilmente, se si osserva che io non ho detto ciò se non in due luoghi. Nell'uno dei quali si trattava di sapere se qualcosa di reale era contenuto nell'idea che ci formiamo di Dio, oppure se non vi era che una negazione di cosa (così come si può dubitare se, nell'idea del freddo, siavi altra cosa che una negazione di calore), il che può facilmente essere conosciuto, benchè non si comprenda l'infinito. E nell'altro, ho mantenuto che l'esistenza non apparteneva alla natura dell'essere sovranamente perfetto meno di quel che tre angoli appartengano alla natura del triangolo: il che si può egualmente intendere abbastanza, senza che si abbia una conoscenza di Dio così estesa, che comprenda tutto quel che è in lui.

Egli paragona qui, di bel nuovo, uno dei miei argomenti con un altro di San Tommaso, allo scopo di obbligarmi in qualche modo a mostrare quale dei due ha maggior forza. E mi sembra che io possa farlo senza molta invidia, poichè San Tommaso non s'è servito di questo argomento come suo, ed esso non conclude la stessa cosa che quello di cui io mi servo; ed infine, non mi allontano qui in alcun modo dall'opinione di questo Angelico Dottore. Poichè gli si domanda se la conoscenza dell'esistenza di Dio è tanto naturale allo spirito umano, che non siavi bisogno di provarla, cioè se essa è chiara e manifesta a ciascuno; ciò ch'egli nega, ed io con lui. Ora, l'argomento che egli obbietta a sè stesso si può così proporre. Quando si comprende e s'intende ciò che significa questo nome *Dio*, s'intende una cosa tale, che nulla di più grande può essere

(1) Cfr. *Summa Theologica, pars* I, *quaestio* II, *articulus* 2. (*N. d. T.*).

concepito; ma è una cosa più grande essere di fatto e nell'intelletto, che essere solamente nell'intelletto; dunque, quando si comprende e s'intende ciò che significa questo nome *Dio*, si comprende che Dio è di fatto e nell'intelletto; nel quale argomento evvi un errore manifesto nella forma, poichè si dovrebbe soltanto conchiudere: dunque, quando si comprende e s'intende ciò che significa questo nome *Dio*, s'intende che esso significa una cosa che è di fatto e nell'intelletto; ora, ciò che è significato da una parola non sembra per questo essere vero. Ma il mio argomento è stato tale: ciò che noi concepiamo chiaramente e distintamente appartenere alla natura, o all'essenza, o alla forma immutabile e vera di qualche cosa, ciò può esser detto o affermato con verità di questa cosa; ma dopo che noi abbiamo abbastanza accuratamente ricercato ciò che è Dio, concepiamo chiaramente e distintamente che alla sua vera ed immutabile natura appartiene di esistere; dunque, allora noi possiamo affermare con verità che egli esiste. O, almeno, la conclusione è legittima. Ma la maggiore non si può neppure negare, poichè si è già restati d'accordo avanti che tutto quel che noi intendiamo o concepiamo chiaramente e distintamente è vero. Non resta più che la minore, dove confesso che la difficoltà non è piccola. Innanzi tutto, perchè noi siamo talmente abituati in tutte le altre cose a distinguere l'esistenza dall'essenza, che non facciamo sufficiente attenzione come essa appartiene all'essenza di Dio, piuttosto che a quella delle altre cose; ed anche perchè, non distinguendo le cose che appartengono alla vera ed immutabile essenza di qualche cosa, da quelle che non le sono attribuite se non dalla finzione del nostro intelletto, benchè percepiamo assai chiaramente che l'esistenza appartiene all'essenza di Dio, non concludiamo, tuttavia, di là che Dio esiste, perchè non sappiamo se la sua essenza è immutabile e vera, o se è solamente stata inventata. Ma, per togliere la prima parte di questa difficoltà, bisogna distinguere tra l'esistenza possibile e quella necessaria; ed osservare che l'esistenza possibile è contenuta nel concetto

o nell'idea di tutte le cose che noi concepiamo chiaramente e distintamente, ma che l'esistenza necessaria non è contenuta che nella sola idea di Dio. Poichè io non dubito punto che coloro, i quali considereranno con attenzione questa differenza, che è tra l'idea di Dio e tutte le altre idee, non scorgano benissimo che, benchè noi non concepiamo mai le altre cose se non come esistenti, tuttavia non segue di là che esse esistano, ma solo che possono esistere; poichè noi non concepiamo che sia necessario che l'esistenza attuale sia congiunta con le altre loro proprietà; ma che, poichè noi concepiamo chiaramente che l'esistenza attuale è necessariamente e sempre congiunta con gli altri attributi di Dio, segue di là che Dio necessariamente esiste. Poi, per togliere l'altra parte della difficoltà, bisogna badare che le idee, le quali non contengono vere ed immutabili nature, ma solo nature finte e composte dall'intelletto, possono essere divise dallo stesso intelletto, non solo con un'astrazione o restrizione del proprio pensiero, ma per mezzo di una chiara e distinta operazione; di guisa che le cose, che l'intelletto non può così dividere, senza alcun dubbio non sono state fatte o composte da lui. Per esempio, quando mi rappresento un cavallo alato o un leone attualmente esistente o un triangolo inscritto in un quadrato, io concepisco facilmente di poter anche, tutto al contrario, rappresentarmi un cavallo che non abbia punto ali, un leone che non esista punto, un triangolo senza quadrato, e quindi che queste cose non hanno vere ed immutabili nature. Ma se mi rappresento un triangolo o un quadrato (non parlo qui del leone, nè del cavallo, perchè le loro nature non ci sono ancora interamente conosciute), allora certamente tutte le cose che io riconoscerò essere contenute nell'idea del triangolo, come che i suoi tre angoli sono uguali a due retti, etc. io l'affermerò con verità di un triangolo; e di un quadrato, tutto ciò che troverò essere contenuto nell'idea del quadrato; poichè, sebbene possa concepire un triangolo restringendo talmente il mio pensiero, da non concepire in nessun modo che i suoi tre angoli sono uguali a due retti, non posso, tuttavia, negare

ciò di esso per mezzo di una chiara e distinta operazione, cioè intendendo nettamente quello che dico. Di più, se considero un triangolo inscritto in un quadrato, non per attribuire al quadrato ciò che appartiene solamente al triangolo, o per attribuire al triangolo ciò che appartiene al quadrato, ma per esaminare solamente le cose che nascono dalla congiunzione dell'uno e dell'altro, la natura di questa figura composta del triangolo e del quadrato non sarà meno vera ed immutabile di quella del solo quadrato o del solo triangolo. Di guisa che potrò affermare con verità che il quadrato non è minore del doppio del triangolo che è inscritto in esso, ed altre cose simili, che appartengono alla natura di questa figura composta. Ma se considero che, nell'idea di un corpo perfettissimo, l'esistenza è contenuta, e ciò perchè è una maggior perfezione essere di fatto e nell'intelletto che essere soltanto nell'intelletto, io non posso di là concludere che questo corpo perfettissimo esiste, ma solo che può esistere. Poichè riconosco abbastanza che questa idea è stata fatta dal mio intelletto, il quale ha congiunto insieme tutte le perfezioni corporali; ed anche che l'esistenza non risulta punto dalle altre perfezioni, che sono comprese nella natura del corpo, poichè si può egualmente affermare o negare che esse esistano. E di più, poichè esaminando l'idea del corpo, non veggo in esso forza alcuna, per la quale esso produca o conservi sè stesso, io concludo benissimo che l'esistenza necessaria, della quale sola qui si tratta, conviene tanto poco alla natura del corpo, per quanto perfetto possa essere, quanto appartiene alla natura di una montagna di non aver vallata, o alla natura del triangolo di avere i suoi tre angoli maggiori di due retti. Ma ora, se domandiamo, non di un corpo, ma di una cosa, quale che possa essere, che abbia tutte le perfezioni, le quali possono essere assieme, se l'esistenza dev'essere contata fra queste; è vero che dapprima noi ne potremo dubitare, poichè il nostro spirito, che è finito, non essendo solito di considerarle se non separate, non percepirà forse di primo acchito quanto necessariamente esse sono congiunte

fra loro. Ma se esaminiamo accuratamente se l'esistenza convenga all'essere sovranamente possente, e qual sorta d'esistenza, potremo chiaramente e distintamente conoscere in primo luogo che almeno l'esistenza possibile gli conviene, come conviene a tutte le altre cose, di cui abbiamo in noi qualche idea distinta, anche a quelle che sono composte dalle finzioni del nostro spirito. In seguito, poichè noi non possiamo pensare che la sua esistenza è possibile, senza che, in pari tempo, facendo attenzione alla sua potenza infinita, non conosciamo poter egli esistere per la sua propria forza, concluderemo di là che egli realmente esiste, e che è esistito da tutta l'eternità. Poichè è manifestissimo, per la luce naturale, che ciò che può esistere per la sua propria forza esiste sempre; e così noi conosceremo che l'esistenza necessaria è contenuta nell'idea di un essere sovranamente potente, non per alcuna finzione dell'intelletto, ma perchè appartiene alla vera ed immutabile natura di un tal essere di esistere; e conosceremo con eguale facilità essere impossibile che quest'essere sovranamente potente non abbia in sè tutte le altre perfezioni, che sono contenute nell'idea di Dio, di guisa che, per la loro propria natura, e senza finzione alcuna dell'intelletto, esse sieno tutte unite insieme, ed esistano in Dio. Tutte le quali cose sono manifeste a colui che vi pensa seriamente, e non differiscono punto da quelle che avevo già scritte avanti, se non nella maniera soltanto in cui sono qui spiegate, la qual maniera ho espressamente cangiata per acconciarmi alla diversità degl'ingegni. Ed io confesserò qui liberamente che questo argomento è tale, che quelli i quali non si ricorderanno di tutte le cose, che servono alla sua dimostrazione, lo scambieranno facilmente con un Sofisma; e che ciò m'ha fatto dubitare a principio se dovessi servirmene, per paura di dare occasione a quelli che non lo comprenderanno di diffidare egualmente degli altri. Ma poichè non sonvi che due vie, per mezzo delle quali si possa provare che v'è un Dio, cioè: l'una per mezzo dei suoi effetti, e l'altra per mezzo della sua essenza, o della sua natura istessa; ed io ho spie-

gato, per quanto mi è stato possibile, la prima nella terza Meditazione, ho creduto che, dopo di ciò, non dovevo omettere l'altra.

Per ciò che riguarda la distinzione formale, che questo dottissimo Teologo dice aver tolto da Scoto, io rispondo brevemente che essa non differisce punto dalla modale, e che non si estende che sugli esseri incompleti, che io ho accuratamente distinto da quelli che sono completi; e che, in verità, essa basta per fare che una cosa sia concepita separatamente e distintamente da un'altra, per mezzo di un'astrazione dello spirito, che concepisca la cosa imperfettamente, ma non per fare che due cose sieno concepite talmente distinte e separate l'una dall'altra, che noi intendiamo che ognuna è un essere completo e differente da ogni altro; poichè, per ciò, v'è bisogno di una distinzione reale. Così, per esempio, tra il movimento e la figura di uno stesso corpo vi è una distinzione formale, ed io posso benissimo concepire il movimento senza la figura, e la figura senza il movimento, e l'uno e l'altra senza pensare particolarmente al corpo che si muove o che è figurato; ma non posso, tuttavia, concepire pienamente e perfettamente il movimento senza qualche corpo, al quale questo movimento sia attaccato, nè la figura senza qualche corpo, nel quale risieda questa figura; nè, infine, posso fingere che il movimento sia in una cosa, nella quale la figura non possa essere, o la figura in una cosa incapace del movimento. Egualmente non posso concepire la giustizia senza un giusto, o la misericordia senza un misericordioso; e non si può fingere che colui stesso che è giusto non possa essere misericordioso. Ma io concepisco pienamente ciò che è il corpo (cioè concepisco il corpo come una cosa completa), pensando solamente che esso è una cosa estesa, figurata, mobile etc., sebbene neghi di esso tutte le cose che appartengono alla natura dello spirito; e concepisco anche che lo spirito è una cosa completa, che dubita, che intende, che vuole etc., benchè non accordi punto che siavi in lui alcuna delle cose, che sono contenute nell'idea del corpo; ciò che non potrebbe in alcun modo

avvenire, se non ci fosse una distinzione reale tra il corpo e lo spirito.

Ecco, Signori, quel che ho avuto a rispondere alle obbiezioni sottili e cortesi del vostro amico comune. Ma se non sono stato abbastanza felice da soddisfare interamente ad esse, vi prego di far sì che possa essere avvertito dei luoghi, che meritano una più ampia spiegazione, o forse anche la sua censura. Che se posso ottener ciò da lui per vostro mezzo, mi riterrò a tutti infinitamente il vostro obbligato.

SECONDE OBBIEZIONI,

RACCOLTE DAL R. P. MERSENNE (1) DALLA BOCCA DI DIVERSI TEOLOGI E FILOSOFI.

Signore,

Poichè, per confondere i nuovi Giganti del secolo, che osano attaccare l'Autore di tutte le cose, voi avete intrapreso di consolidarne il trono, dimostrando la sua esistenza, ed il vostro disegno sembra così ben condotto, che le persone dabbene possono sperare che non si troverà oramai nessuno che, dopo aver letto attentamente le vostre Meditazioni, non confessi esservi una eterna divinità, dalla quale tutte le cose dipendono, noi abbiamo giudicato a proposito di avvertirvi e pregarvi nello stesso tempo di spandere ancora su certi luoghi, che vi noteremo qui appresso, una luce

---

(1) Il padre Marino Mersenne nacque nel 1588 nel borgo d'Oizé, nel paese del Maine, prese l'abito dei Minimi nel 1611, fece professione nel 1612, e morì a Parigi nel 1648. Fu grande amico di Descartes (la loro amicizia, per quanto di vecchia data, non sembra, per altro, si possa far risalire oltre il 1622), e dopo il definitivo stabilimento di costui in Olanda, suo corrispondente ordinario dalla Francia. Il P. Mersenne fu uno di quei dotti universali, come ne fiorirono in abbondanza nel XVII secolo: teologo, filosofo, fisico, matematico, storico, letterato, ma dotato di scarsa originalità e di scarsa facoltà ordinatrice. Scrisse parecchie opere, veri zibaldoni voluminosi, nei quali ci si trova di tutto un po', ricchi di notizie, ma disordinati ed incoerenti, tra cui: *Quaestiones celeberrimae in Genesim* (1623), *L'Impieté des Deistes, Athees, et Libertins de ce temps, combatue* (1624), *La Vérité des Sciences. Contre les Septiques ou Pyrrhoniens* (1625), *Synopsis Mathematica* (1626), *L'Harmonie Universelle* (1636), *Les Nouvelles Pensées de Galilée* (1639), *Cogitata Physico-Mathematica* (1644), *Nouvelles Observations* (1647). Mersenne fu in corrispondenza continua ed assidua con tutti, o quasi, i maggiori uomini del suo

tale, che non resti niente in tutta la vostra opera che non sia, se è possibile, dimostrato con tutta chiarezza ed evidenza. Poichè, siccome da parecchi anni voi avete, con continue meditazioni, talmente esercitato il vostro spirito, che le cose, che sembrano agli altri oscure ed incerte, vi possono sembrare più chiare, e le concepite forse con una semplice ispezione dello spirito, senz'accorgervi dell'oscurità che gli altri vi trovano, sarà buono che voi siate avvertito di quelle, che hanno bisogno di essere più chiaramente e più ampiamente spiegate e dimostrate, e, quando ci avrete soddisfatti in questo, noi non giudichiamo che vi sia guari alcuno, che possa negare che le ragioni, di cui avete cominciato la deduzione per la gloria di Dio e l'utilità del pubblico, non debbano essere prese per dimostrazioni.

---

tempo, specialmente con Descartes, « facendo — come dice spiritosamente Adriano Baillet, il biografo di Descartes — presso a poco, nella repubblica delle lettere, la funzione che fa il cuore nel corpo umano ». Ogni settimana si tenevano in casa sua, a Parigi, delle conferenze scientifiche, che divennero subito celebri, e furono l'origine dell'Accademia delle scienze. Vi convenivano i due Pascal, padre e figlio, Roberval, Carcavi, Le Pailleur, matematici, Mydorge, ottico e matematico, Hardy, orientalista e matematico, Desargues, matematico e meccanico. « Lo spirito di questa compagnia era principalmente scientifico. Vi si apprezzavano sopratutto le matematiche, che Mersenne vagheggiava d'applicare anche alle cose morali. Vi si nutriva eguale amore di fatti, di esperienze e d'invenzioni utili fondate sulla scienza. Non si era ostile agli antichi, ma non si vedevano in essi che dei precursori; e, tra i moderni, si apprezzava il matematico Galileo più che Bacone il filosofo. Nell'ordine filosofico e religioso, si congiungeva una fede sincera e solida a una certa diffidenza della ragione in materia metafisica. Anzi, Mersenne non vedeva senza qualche compiacenza la scettica umiliare l'orgoglio dei dogmatici mostrando l'incertezza delle loro discipline. In rivincita, non si ammetteva che l'inquisizione romana s'immischiasse negli affari scientifici, dove soltanto i sensi e la ragione debbono decidere ». (Cfr. ÉMILE BOUTROUX, *Pascal*, Paris, Hachette et C.ie, 1900, p. 12). — Con lettera dell'11 novembre 1640 Descartes inviò a Mersenne in manoscritto le *Meditazioni*, con le prime obbiezioni e risposte, incaricandolo dei passi da fare per ottenere l'approvazione della Sorbona, e pregandolo di far leggere il manoscritto ad altri teologi e filosofi per averne il parere. E Mersenne, infatti, così fece, e, prima che ad altri, diede a leggere l'opera ai teologi, filosofi e matematici, che si radunavano a casa sua. Costoro fecero subito le loro obbiezioni, che furono raccolte e, probabilmente, anche redatte dallo stesso Mersenne. Esse furono spedite da Parigi il 3 gennaio 1641 a Descartes, che vi rispose nel febbraio seguente. Questi, che non amava si leggessero troppo frettolosamente le sue cose, si seccò non poco della fretta eccessiva, con cui erano state formulate e redatte queste obbiezioni (le seconde), e non nascose il suo malumore allo stesso Mersenne. (*N. d. T.*).

In primo luogo, voi vi ricorderete che non già attualmente ed in verità, ma solo per una finzione dello spirito, avete rigettato, per quanto vi è stato possibile, le idee di tutti i corpi, come cose finte o fantasmi ingannatori, per concludere che eravate soltanto una cosa che pensa; per paura che, dopo di ciò, voi non crediate forse che si possa concludere che di fatto e senza finzione voi non siete niente altro che uno spirito, o una cosa che pensa; ciò che noi abbiamo solamente trovato degno d'osservazione riguardo alle vostre due prime Meditazioni, nelle quali fate vedere chiaramente che, almeno, è certo che voi, che pensate, siete qualche cosa. Ma fermiamoci un poco qui. Fin là voi conoscete di essere una cosa che pensa, ma non sapete ancora che cosa sia questa cosa che pensa. E che ne sapete voi se non sia un corpo, che, con i suoi diversi movimenti ed incontri, produce quell'azione, che noi chiamiamo col nome di pensiero? Poichè, sebbene voi crediate aver rigettato tutte sorta di corpo, vi siete potuto ingannare in ciò: che non avete punto rigettato voi stesso, che siete un corpo. Poichè, come provate voi che un corpo non può pensare? o che dei movimenti corporali non sono il pensiero stesso? E perchè tutto il sistema del vostro corpo, che voi credete aver rigettato, o alcune parti di esso, per esempio quelle del cervello, non possono concorrere a formare quei movimenti, che noi chiamiamo dei pensieri? Io sono, — dite voi, — una cosa che pensa; ma che sapete voi se non siete anche un movimento corporale, o un corpo mosso?

In secondo luogo, dall'idea di un essere sovrano, che voi sostenete non poter essere prodotta da voi, osate concludere l'esistenza di un essere sovrano, dal quale solo può procedere l'idea che è nel vostro spirito. Ma noi troviamo in noi stessi un fondamento sufficiente, sul quale stando solamente appoggiati possiamo formare questa idea, anche se non vi fosse punto un essere sovrano, o non sapessimo se ve ne sia uno, e la sua esistenza non ci venisse neppure nel pensiero; poichè non vedo io che, avendo la facoltà di pensare, ho in me qualche grado di perfezione? E non vedo

anche che altri, diversi da me, hanno un simile grado? Il che mi serve di fondamento per pensare a qualsiasi numero, ed anche per aggiungere un grado di perfezione sull'altro sino all'infinito; precisamente come, quand'anche non vi fosse al mondo che un grado di calore o di luce, io potrei, tuttavia, aggiungerne e fingerne sempre di nuovi sino all'infinito. Perchè parimenti non potrò io aggiungere a qualche grado di essere, che scorgo essere in me, un altro grado, qual che esso sia, e, da tutti i gradi capaci di essere aggiunti, formare l'idea di un essere perfetto? Ma, dite voi, l'effetto non può avere grado alcuno di perfezione, o di realtà, che non sia stato prima nella sua causa. Ma (oltre che noi vediamo tutti i giorni che le mosche e parecchi altri animali, come anche le piante, sono prodotte dal Sole, dalla pioggia e dalla terra, nei quali non vi è vita come in quegli animali, la qual vita è più nobile di ogni altro grado puramente corporale, dal che deriva che l'effetto trae qualche realtà dalla sua causa, che, nondimeno, non era nella sua causa); ma, dico, questa idea non è null'altro che un essere di ragione, che non è più nobile del vostro spirito che la concepisce. Di più, che sapete voi se questa idea si sarebbe mai offerta al vostro spirito, se aveste passato tutta la vostra vita in un deserto, e non già nella compagnia di persone dotte? E non si può dire che voi l'avete attinta dai pensieri, che avete avuto prima, dagl'insegnamenti dei libri, dai discorsi e conversazioni dei vostri amici etc., e non dal vostro spirito solo, o da un sovrano essere esistente? E, pertanto, bisogna provare più chiaramente che questa idea non potrebbe essere in voi, se non ci fosse un essere supremo; ed allora saremo i primi ad arrenderci al vostro ragionamento, e ad esso daremo tutti le mani. Ora, che questa idea proceda da queste nozioni anticipate, ciò appare, sembra, assai chiaramente dal fatto, che i Canadesi, gli Uroni [1] e gli altri uomini Selvaggi non hanno

---

(1) Gli Uroni (*Hurons*) sono una tribù dell'America del Nord, che appartiene alla frazione occidentale degl'Irocchesi settentrionali. Il vero nome dei componenti

punto in sè una tale idea, che voi potete anche formare dalla conoscenza che avete delle cose corporali; di guisa che la vostra idea non rappresenta niente altro, se non questo mondo corporale, che abbraccia tutte le perfezioni, che sapreste immaginare; di guisa che non potete concludere altra cosa, se non che vi è un essere corporale perfettissimo; a meno che non aggiungiate qualcosa di più, che elevi il vostro spirito fino alla conoscenza delle cose spirituali o incorporali. Noi possiamo qui dire ancora che l'idea di un Angelo può essere in voi, precisamente come quella di un essere perfettissimo, senza che siavi bisogno per ciò che essa sia formata in voi da un Angelo realmente esistente, benchè l'Angelo sia più perfetto di voi. Ma voi non avete l'idea di Dio più di quel che abbiate quella di un numero o di una linea infiniti; e quand'anche poteste avere quest'idea, questo numero è, nondimeno, interamente impossibile. Aggiungete a ciò che l'idea dell'unità e semplicità di una sola perfezione, che abbracci e contenga tutte le altre, si produce solamente per mezzo dell'operazione dell'intelletto che ragiona, precisamente come si producono le unità universali, che non sono punto nelle cose, ma solo nell'intelletto, come si può vedere dall'unità generica, trascendentale, ecc.

In terzo luogo, poichè non siete ancora certo dell'esistenza di Dio, e dite nondimeno che non sapreste essere certo di cosa alcuna, o che non potete nulla conoscere chiaramente e distintamente, se dapprima non conoscete certamente e chiaramente che Dio esiste, ne segue che voi non sapete ancora che siete una cosa che pensa, poichè, secondo voi, questa conoscenza dipende dalla conoscenza chiara di un Dio esistente, conoscenza che voi non avete dimostrata ancora, nei luoghi dove concludete che cono-

di questa tribù è *Wyandots; Uroni* è un soprannome dato loro dai Francesi. È la prima volta, forse, che contro la dottrina delle idee innate si adduce l'obbiezione dei selvaggi, destinata a così prodigiosa fortuna per opera specialmente degli scrittori sensualisti, materialisti e positivisti. Cfr. quello che, a questo proposito, dice Giambattista Vico nei *Principii di Scienza Nuova*[3], ediz. Nicolini, libro I, sezione III: *De' Principii.* (*N. d. T.*).

scete chiaramente ciò che siete. Aggiungete a ciò che un Ateo conosce chiaramente e distintamente che i tre angoli d'un triangolo sono uguali a due retti, benchè, tuttavia, sia lontanissimo dal credere all'esistenza di Dio, poichè la nega affatto: poichè — dice lui — se Dio esistesse, vi sarebbe un sovrano essere ed un sovrano bene, cioè un infinito; ora, ciò che è infinito in ogni genere di perfezione esclude ogni qualsiasi altra cosa, non solo ogni sorta di essere e di bene, ma anche ogni sorta di non essere e di male; e, tuttavia, vi sono parecchi esseri e parecchi beni, come anche parecchi non esseri e parecchi mali; alla quale obbiezione noi giudichiamo essere a proposito che voi rispondiate, affinchè non resti più nulla agli empii da obbiettare, e che possa servire di pretesto alla loro empietà.

In quarto luogo, voi negate che Dio possa mentire o ingannare, benchè, tuttavia, si trovino degli Scolastici, che ritengono il contrario, come Gabriele [1], l'Ariminense [2] ed alcuni altri, che pensano che Dio mente, assolutamente parlando, cioè che significa qualche cosa agli uomini contro la sua intenzione e contro ciò che egli ha decretato e risoluto, come quando, senza aggiungere condizione, dice ai Niniviti per mezzo del suo profeta: « Ancora quaranta giorni, e Ninive sarà sovvertita », e quando ha detto parecchie altre cose che non sono punto accadute, perchè non ha voluto che tali parole rispondessero alla sua intenzione od al suo decreto. Che se egli ha indurito ed accecato Faraone, e se ha messo nei Profeti uno spirito di menzogna, come potete voi dire che noi non possiamo essere ingannati da lui? Dio non può comportarsi verso gli uomini come un

---

(1) Gabriele di Biel, filosofo e teologo tedesco, nato a Spira verso la metà del XV secolo, professore di teologia all'Università di Tubinga, morto nel 1495. Fu seguace e difensore acutissimo del nominalismo di Ockam. (*N. d. T.*).

(2) Gregorio di Rimini, generale degli Agostiniani, teologo del secolo XV, soprannominato *tortor infantum*, perchè sosteneva con Sant'Agostino che i bimbi morti senza battesimo erano dannati alle pene eterne dell'inferno. Ne parla Leibniz negli *Essais de Théodicée: Essais de la justice de Dieu et de la liberté de l'homme dans l'origine du mal*, § 92. (*N. d. T.*).

medico verso i suoi malati ed un padre verso i suoi figli, i quali, l'uno e l'altro, ingannano così spesso, ma sempre con prudenza ed utilità? Poichè, se Dio ci mostrasse la verità tutta nuda, quale occhio, o, piuttosto, quale spirito, avrebbe forza bastevole per sopportarla?

Per quanto, a dir vero, non sia necessario immaginare un Dio ingannatore, affinchè voi siate ingannato nelle cose che pensate di conoscere chiaramente e distintamente, visto che la causa di questo inganno può essere in voi, benchè non vi pensiate neppure. Poichè, che sapete voi se la vostra natura non è già tale, che s'inganni sempre, o, almeno, spessissimo? E donde avete appreso che, riguardo alle cose che pensate conoscere chiaramente e distintamente, è certo che non siete mai ingannato e non potete esserlo? Poichè quante volte abbiamo noi visto che delle persone si sono ingannate in cose, che esse pensavano di vedere più chiaramente del Sole? E pertanto, questo principio di una chiara e distinta conoscenza dev'essere spiegato sì chiaramente e sì distintamente, che nessuno oramai, che abbia lo spirito ragionevole, possa essere ingannato nelle cose, che egli crederà di sapere chiaramente e distintamente; altrimenti noi non vediamo ancora di poter rispondere con certezza della verità di nessuna cosa.

In quinto luogo, se la volontà non può mai fallire, o non pecca punto, quando segue e si lascia condurre dai lumi chiari e distinti dello spirito che la governa, e se, al contrario, si mette in pericolo, quando persegue ed abbraccia le conseguenze oscure e confuse dell'intelletto, fate attenzione che di là sembra potersi inferire che i Turchi e gli altri infedeli non solo non peccano, quando non abbracciano la Religione Cristiana e Cattolica, ma anzi che peccano quando l'abbracciano, poichè non ne conoscono punto la verità nè chiaramente, nè distintamente. Di più, se questa regola che voi stabilite è vera, non sarà permesso alla volontà di abbracciare che pochissime cose, visto che noi non conosciamo quasi niente con quella chiarezza e distinzione che voi richiedete, per formare una certezza, che non possa

essere soggetta ad alcun dubbio. Fate, dunque, attenzione, di grazia, che, volendo rafforzare il partito della verità, voi non proviate oltre il bisogno, e che, invece di appoggiarla, non la rovesciate.

In sesto luogo, nelle vostre risposte alle precedenti obbiezioni, sembra che voi non abbiate ben tratto la conclusione, di cui ecco l'argomento: « Ciò che chiaramente e distintamente noi intendiamo appartenere alla natura, o all'essenza, o alla forma immutabile e vera di qualche cosa, questo può essere detto o affermato con verità di questa cosa; ma (dopo che abbiamo con sufficiente accuratezza osservato ciò che è Dio) intendiamo chiaramente e distintamente che appartiene alla sua vera ed immutabile natura di esistere ». Bisognerebbe conchiudere: Dunque (dopo che abbiamo con sufficiente accuratezza osservato ciò che è Dio), noi possiamo dire o affermare con verità che alla natura di Dio appartiene che esso esista. Donde non segue che Dio esista di fatto, ma solo che dev'esistere, se la sua natura è possibile o non ripugna; cioè che la natura o l'essenza di Dio non può essere concepita senza esistenza, di guisa che, se questa essenza è, egli esiste realmente. Il che si riferisce a questo argomento, che altri propongono così: se non è impossibile che Dio sia, è certo che esiste; ora, non è punto impossibile che esista; dunque, etc. Ma si disputa della minore, cioè « che non è punto impossibile che esso esista », la verità della quale alcuni dei nostri avversarii revocano in dubbio, ed altri negano. Di più, questa clausola del vostro ragionamento (« dopo che abbiamo con sufficiente chiarezza riconosciuto od osservato ciò che è Dio ») è supposta come vera, sulla quale non tutti sono ancora d'accordo, visto che voi stesso confessate di non comprendere l'infinito che imperfettamente; lo stesso bisogna dire di tutti i suoi altri attributi: poichè, tutto quello che è in Dio essendo interamente infinito, quale è lo spirito che possa comprendere la più piccola cosa che sia in Dio, altro che imperfettissimamente? Come, dunque, potete voi avere abbastanza chiaramente e distintamente osservato ciò che è Dio?

In settimo luogo, noi non troviamo una sola parola nelle vostre Meditazioni riguardo all'immortalità dell'anima umana, che, nondimeno, dovevate principalmente provare, e farne un'esattissima dimostrazione, per confondere quelle persone indegne dell'immortalità, poichè esse la negano, e forse la detestano. Ma, oltre di ciò, noi temiamo che voi non abbiate ancora abbastanza provato la distinzione, che è fra l'anima e il corpo dell'uomo, come abbiamo già notato nella prima delle nostre osservazioni, alla quale aggiungiamo che non sembra che, da questa distinzione dell'anima dal corpo, segue che essa sia incorruttibile o immortale; poichè chi sa se la sua natura non è limitata secondo la durata della vita corporea, e se Dio non ha talmente misurato le sue forze e la sua esistenza, che essa finisca col corpo?

Ecco, Signore, le cose, cui desideriamo che voi portiate una maggior luce, affinchè la lettura delle vostre sottilissime e, come noi crediamo, verissime Meditazioni sia utile a tutti. Ecco perchè sarebbe una cosa utilissima se, alla fine delle vostre soluzioni, dopo aver dapprima avanzato alcune definizioni, postulati ed assiomi, voi concludeste il tutto secondo il metodo dei Geometri, nel quale siete sì ben versato, affinchè tutto di un colpo, e come con una sola occhiata, i vostri Lettori vi possano vedere di che soddisfarsi, e voi riempiate il loro spirito della conoscenza della divinità.

RISPOSTE DELL'AUTORE

ALLE SECONDE OBBIEZIONI, RACCOLTE DA PARECCHI TEOLOGI E FILOSOFI PER OPERA DEL R. P. MERSENNE.

Signori,

Con molta soddisfazione ho letto le osservazioni, che voi avete fatto sul mio piccolo trattato della Filosofia prima; poichè esse mi hanno fatto conoscere la benevolenza che avete per me, la vostra pietà verso Dio, e la cura che prendete per l'avanzamento della sua gloria; ed io non posso non rallegrarmi, non solamente perchè avete giudicato i miei ragionamenti degni della vostra censura, ma anche perchè non obbiettate nulla contro di essi, a cui non mi sembri di poter rispondere assai agevolmente.

In primo luogo, voi mi avvertite di ricordarmi: « che non già attualmente ed in verità, ma solo per una finzione dello spirito, io ho rigettato le idee o i fantasmi dei corpi, per concludere che sono una cosa che pensa, per paura che forse io non creda che segua di là che non sono altro che una cosa che pensa ». Ma io ho già fatto vedere, nella mia seconda Meditazione, che me ne ero ricordato abbastanza, visto che vi ho messo queste parole: « Ma anche può accadere che queste stesse cose, che io suppongo non essere, perchè mi sono sconosciute, non sono punto di fatto differenti da me che io conosco: io non ne so niente, non disputo ora di questo, etc. », con le quali ho voluto espres-

samente avvertire il Lettore che non cercavo ancora in quel luogo se lo spirito era differente dal corpo, ma che esaminavo soltanto quelle delle sue proprietà, di cui posso avere una chiara e certa conoscenza. E poichè ne ho là osservato parecchie, non posso ammettere senza distinzione ciò che voi aggiungete in seguito: « Che io non so, nondimeno, quel che sia una cosa che pensa ». Poichè, benchè io confessi che non sapevo ancora se questa cosa che pensa non era differente dal corpo, o se lo era, non confesso per ciò che non la conoscevo punto; poichè chi ha mai conosciuto talmente una cosa da sapere non esservi nulla in essa, se non quello stesso che esso conosceva? Ma noi pensiamo di conoscere una cosa tanto meglio, quanto maggior numero di particolarità v'ha in essa, che conosciamo; così abbiamo più conoscenza di quelli, coi quali conversiamo tutti i giorni, che di quelli, di cui non conosciamo che il nome o il viso; e, tuttavia, noi non giudichiamo che questi ci sieno del tutto sconosciuti; nel qual senso io credo di aver dimostrato abbastanza che lo spirito, considerato senza le cose che si suole attribuire al corpo, è più noto del corpo, considerato senza lo spirito. Ed è tutto quello che avevo disegno di provare in questa seconda Meditazione.

Ma veggo bene quello che voi volete dire, cioè che, non avendo scritto che sei Meditazioni riguardanti la Filosofia prima, i Lettori si meraviglieranno che nelle due prime io non concluda niente altro, se non ciò che ho detto proprio adesso, e che per ciò essi le troveranno troppo sterili, e indegne di essere state messe in luce. Al che io rispondo solamente che non temo punto che coloro, i quali avranno letto con discernimento il resto di quello che ho scritto, abbiano occasione di sospettare che la materia mi sia mancata; ma che mi è sembrato ragionevolissimo che le cose, le quali domandano una particolare attenzione, e che debbono essere considerate separatamente dalle altre, fossero messe in Meditazioni separate.

Ecco perchè, non conoscendo nulla di più utile per pervenire ad una ferma e sicura conoscenza delle cose che,

prima di nulla stabilire, l'abituarsi a dubitare di tutto, e principalmente delle cose corporali, benchè avessi visto lungo tempo fa parecchi libri scritti dagli Scettici ed Accademici riguardo a questa materia, e non fosse senza qualche disgusto che rimasticavo un cibo sì comune, non ho potuto, tuttavia, esimermi dal dargli una Meditazione tutta quanta; ed io vorrei che i Lettori non impiegassero solo il poco tempo che è necessario per leggerla, ma alcuni mesi, o almeno alcune settimane, a considerare le cose, di cui essa tratta, prima di passare oltre; poichè così non dubito punto che essi non approfitterebbero assai meglio della lettura del resto.

Di più, poichè noi non abbiamo avuto finora, delle cose che appartengono allo spirito, idee, le quali non sieno state assai confuse e mescolate con le idee delle cose sensibili, e poichè questa è stata la prima e principale ragione, per la quale non si è potuto intendere abbastanza chiaramente nessuna delle cose, che si dicevano di Dio e dell'anima, io ho pensato che non farei piccola cosa, se mostrassi in che modo bisogna distinguere le proprietà o qualità dello spirito dalle proprietà o qualità del corpo, e come è d'uopo riconoscerle; poichè, sebbene sia già stato detto da parecchi che, per ben intendere le cose immateriali o metafisiche, bisogna allontanare il proprio spirito dai sensi, tuttavia nessuno, che io sappia, aveva ancora mostrato per qual mezzo ciò può farsi. Ora il vero, e, a mio giudizio, unico mezzo per questo è contenuto nella mia seconda Meditazione; ma esso è tale, che non basta averlo guardato una volta; bisogna esaminarlo spesso, e considerarlo a lungo, affinchè l'abitudine di confondere le cose intellettuali con le corporali, che s'è radicata in noi durante tutto il corso della nostra vita, possa essere cancellata da un'abitudine contraria di distinguerle, acquistata con l'esercizio di alcune giornate. Il che m'è sembrata una causa giustissima per non trattare punto di altra materia nella seconda Meditazione.

Voi domandate qui come io dimostri che il corpo non può pensare; ma perdonatemi se rispondo che non ho an-

cora dato luogo a questa questione, non avendo cominciato a trattarne che nella sesta Meditazione, con queste parole: « Basta che io possa chiaramente e distintamente concepire una cosa senza un'altra, per essere certo che l'una è distinta o differente dall'altra, etc. ». E un poco dopo: « Benchè io abbia un corpo che mi sia strettissimamente congiunto, tuttavia, poichè, da un lato, ho una chiara e distinta idea di me stesso, in quanto sono solamente una cosa che pensa, e non estesa, e, da un altro lato, ho una chiara e distinta idea del corpo, in quanto è solamente una cosa estesa, e che non pensa, è certo che io, cioè il mio spirito, o la mia anima, per la quale sono ciò che sono, è interamente e veramente distinta dal mio corpo, e che può essere o esistere senza di lui ». A questo è facile aggiungere: « Tutto ciò che può pensare è spirito, o si chiama spirito. Ma poichè il corpo e lo spirito sono realmente distinti, nessun corpo è spirito ». Dunque nessun corpo può pensare. E, di certo, non veggo nulla in ciò che voi possiate negare; poichè negherete voi che basta che noi concepiamo chiaramente una cosa senza un'altra, per sapere che esse sono realmente distinte? Dateci, dunque, qualche segno più certo della distinzione reale, se, tuttavia, se ne può dare qualcuno. Poichè che cosa direte voi? Forse che sono realmente distinte quelle cose, ciascuna delle quali può esistere senza l'altra? Ma, di bel nuovo, io vi domanderò: donde conoscete voi che una cosa può esistere senza un'altra? Poichè, affinchè questo sia un segno di distinzione, è necessario che esso sia conosciuto.

Forse direte che i sensi ve lo fanno conoscere, perchè vedete una cosa nell'assenza dell'altra, o la toccate, ecc. Ma la fede dei sensi è più incerta di quella dell'intelletto; e può accadere in parecchi modi che una sola e medesima cosa appaia ai nostri sensi sotto diverse forme, o in parecchi luoghi o maniere, e che così sia presa per due. Ed infine, se vi ricordate di ciò che è stato detto della cera alla fine della seconda Meditazione, voi saprete che i corpi stessi non sono propriamente conosciuti per mezzo dei sensi, ma

per mezzo del solo intelletto; in guisa tale che sentire una cosa senza un'altra, non è null'altro che avere l'idea di una cosa, ed intendere che quest'idea non è la stessa che l'idea di un'altra: ora, ciò non può essere conosciuto d'altronde se non da questo, che una cosa è concepita senza l'altra; e ciò non può essere con certezza conosciuto, se non si ha l'idea chiara e distinta di queste due cose: e così questo segno di reale distinzione dev'essere ridotto al mio per essere certo.

Che se v'ha chi nega di avere idee distinte dello spirito e del corpo, io non posso fare altro che pregarli di considerare con sufficiente attenzione le cose che sono contenute in questa seconda Meditazione, e di osservare che l'opinione che essi hanno che le parti del cervello concorrono con lo spirito per formare i nostri pensieri non è punto fondata su ragione alcuna positiva, ma solo sul fatto che essi non hanno mai sperimentato di essere stati senza corpo, e che assai spesso sono stati da questo impediti nelle loro operazioni; ed è lo stesso che se qualcuno, pel fatto di aver avuto dei ferri ai piedi sin dalla sua infanzia, stimasse che questi ferri fossero una parte del suo corpo, e gli fossero necessarii per camminare.

In secondo luogo, quando voi dite: « Che noi abbiamo in noi stessi un fondamento sufficiente per formare l'idea di Dio », voi non dite nulla di contrario alla mia opinione. Poichè ho detto io stesso in termini espliciti, alla fine della terza Meditazione: « Che quest'idea è nata con me, e che non mi viene d'altronde che da me stesso ». Io confesso anche « che noi la potremmo formare, anche se non sapessimo che v'è un sovrano essere », ma non se in effetti questo non esistesse punto; poichè, al contrario, ho avvertito, « che tutta la forza del mio argomento consiste in questo, che la facoltà di formare questa idea in nessun modo sarebbe in me, se io non fossi stato creato da Dio ».

E ciò che voi dite delle mosche, delle piante, etc. non prova in nessun modo che qualche grado di perfezione possa essere in un effetto, che non sia punto stato prima nella sua causa. Poichè, o è certo che non v'è perfezione negli ani-

mali che non hanno ragione, che non s'incontri anche nei corpi inanimati, o, se ve n'è qualcuna, che essa viene loro d'altronde, e che il Sole, la pioggia e la terra non sono punto le cause totali di questi animali. E sarebbe cosa lontanissima dalla ragione, se qualcuno, per ciò solo che non conosce nessuna causa, che concorra alla generazione di una mosca, e che abbia tanti gradi di perfezione quanti ne ha una mosca, senza essere, tuttavia, certo che non ve ne sono altre che quelle che esso conosce, prendesse di là occasione di dubitare di una cosa, la quale, come dirò fra poco più lungamente, è manifesta in forza della luce naturale.

A questo io aggiungo che ciò, che voi obbiettate qui delle mosche, essendo tratto dalla considerazione delle cose materiali, non può venire nello spirito di quelli, che, seguendo l'ordine delle mie Meditazioni, distoglieranno i loro pensieri dalle cose sensibili, per cominciare a filosofare.

Egualmente, non mi sembra che voi proviate nulla contro di me, dicendo: « Che l'idea di Dio che è in noi non è che un essere di ragione ». Poichè ciò non è vero, se per *essere di ragione* s'intende una cosa che non è, ma solo se tutte le operazioni dell'intelletto sono prese come *esseri di ragione,* cioè come esseri che partono dalla ragione; nel qual senso tutto questo mondo può anch'esso esser chiamato un essere di ragione divina, cioè un essere creato da un semplice atto dell'intelletto divino. Ed io ho già sufficientemente avvertito in parecchi luoghi che parlavo solamente della perfezione o realtà oggettiva di quest'idea di Dio, la quale richiede una causa, nella quale sia contenuto in effetti tutto ciò che non è contenuto in essa se non obbiettivamente o per rappresentazione, non meno di quel che la richieda l'artificio oggettivo o rappresentato, che è nell'idea, che qualche artigiano ha di una macchina complicatissima.

E certo non veggo che si possa aggiunger nulla per far conoscere più chiaramente che quest'idea non può essere in noi, se un essere sovrano non esiste, se il Lettore, facendo maggiormente attenzione alle cose che ho già scritto, liberi sè stesso dai pregiudizii, che offuscano forse la sua

luce naturale, e s'abitui a prestar fede alle prime nozioni, di cui le conoscenze sono così vere ed evidenti, che nulla può esserlo maggiormente, anzichè a delle opinioni oscure e false, ma che un lungo uso ha profondamente inciso nei nostri spiriti.

Poichè, che nulla siavi in un effetto, che non sia stato in una simile o più eccellente maniera nella sua causa, è una nozione prima, e così evidente che non ce n'è nessuna più chiara; e quest'altra comune nozione, *che dal nulla procede nulla*, la comprende in sè, poichè, se si accorda che siavi qualcosa nell'effetto, che non sia punto stata nella sua causa, bisogna anche convenire che ciò procede dal nulla; e se è evidente che il nulla non può essere la causa di qualcosa, è solamente perchè in questa causa non ci sarebbe la stessa cosa che nell'effetto.

È anche una nozione prima che tutta la realtà, o tutta la perfezione, che non è se non oggettivamente nelle idee, dev'essere formalmente o eminentemente nelle loro cause; e tutta l'opinione, che noi abbiamo mai avuto dell'esistenza delle cose, che sono fuori del nostro spirito, non è appoggiata che su di essa sola. Poichè donde è potuto venirci il sospetto che esse esistevano, se non da ciò solo, che le loro idee venivano per mezzo dei sensi a colpire il nostro spirito?

Ora, che siavi in noi qualche idea di un essere sovranamente potente e perfetto, ed anche che la realtà oggettiva di questa idea non si trovi in noi, nè formalmente, nè eminentemente, ciò diverrà manifesto a quelli che vi penseranno seriamente, e che vorranno con me prendersi la pena di meditarvi; ma non lo saprei mettere a viva forza nello spirito di quelli, che non leggeranno le mie Meditazioni se non come un Romanzo, per scacciare la noia, e senza riporvi grande attenzione. Ora, da tutto ciò, si conclude affatto manifestamente che Dio esiste. E, tuttavia, in favore di quelli, la luce naturale dei quali è sì debole da non vedere essere una nozione prima « che tutta la perfezione che è oggettivamente in una idea debba essere realmente in qualcuna delle sue cause », io l'ho anche dimostrato in una maniera più

facile a comprendere, mostrando che lo spirito che ha questa idea non può esistere per sè stesso; e pertanto non veggo ciò che voi potete desiderare di più per dare le mani, così come avete promesso.

Io non veggo neppure che voi proviate nulla contro di me, dicendo che ho forse ricevuto l'idea che mi rappresenta Dio « dai pensieri che ho avuti prima, dagl'insegnamenti dei libri, dai discorsi e conversazioni dei miei amici, etc., e non dal mio spirito soltanto ». Poichè il mio argomento avrà sempre la stessa forza, se, rivolgendomi a quelli, dai quali si dice che l'ho ricevuta, domando loro se essi l'hanno per sè stessi, oppure per opera altrui, invece di domandar ciò di me stesso; e concluderò sempre che colui è Dio, dal quale essa è primieramente derivata.

Quanto a ciò che voi aggiungete in quel luogo, « che essa può essere formata dalla considerazione delle cose corporali », ciò non mi sembra più verosimile che se diceste che noi non abbiamo nessuna facoltà per udire, ma che, per mezzo della sola vista dei colori, perveniamo alla conoscenza dei suoni. Poichè si può dire che vi è maggior analogia o rapporto tra i colori ed i suoni che tra le cose corporali e Dio. E quando voi domandate « che io aggiunga qualche cosa che ci elevi fino alla conoscenza dell'essere immateriale o spirituale », io non posso far nulla di meglio che rinviarvi alla mia seconda Meditazione, affinchè almeno conosciate che essa non è del tutto inutile; poichè che potrei io fare qui con uno o due periodi, se non ho potuto nulla asserire con un lungo discorso preparato soltanto per questo soggetto, ed al quale mi sembra di non aver apportato industria minore che in ogni altro scritto, che io abbia pubblicato?

E benchè in questa Meditazione abbia soltanto trattato dello spirito umano, essa non è perciò meno utile a far conoscere la differenza, che è tra la natura divina e quella delle cose materiali. Poichè voglio bene qui confessar francamente che l'idea, che noi abbiamo, per esempio, dell'intelletto divino, non mi sembra differire da quella che ab-

biamo del nostro proprio intelletto, se non soltanto come l'idea di un numero infinito differisce dall'idea del numero binario o del ternario; ed è lo stesso di tutti gli attributi di Dio, di cui riconosciamo in noi qualche vestigio.

Ma, oltre di ciò, noi concepiamo in Dio un'immensità, semplicità, o unità assoluta, che abbraccia e contiene tutti i suoi altri attributi, e della quale non troviamo nè in noi, nè altrove alcun esempio; ma essa è (come ho detto per lo innanzi) « come la marca dell'operaio impressa sulla sua opera ». E, per suo mezzo, noi conosciamo che nessuna delle cose, che concepiamo essere in Dio ed in noi, e che consideriamo in lui per parti, e come se fossero distinte, a causa della debolezza del nostro intendimento, e perchè tali le sperimentiamo in noi, non convengono punto a Dio ed a noi nella maniera, che si chiama univoca nelle scuole. Come anche, noi conosciamo che, di parecchie cose particolari, che non hanno fine, di cui noi abbiamo le idee, come di una conoscenza senza fine, di una potenza, di un numero, di una lunghezza, etc. che sono egualmente senza fine, ve ne sono alcune, che sono contenute formalmente nell'idea, che abbiamo di Dio, come la conoscenza e la potenza, ed altre, che non vi sono se non eminentemente, come il numero e la lunghezza; il che, certo, non sarebbe così, se quest'idea non fosse null'altro in noi che una finzione.

Ed essa non sarebbe neppure concepita così esattamente nella stessa maniera da tutti; poichè è una cosa notevolissima che tutti i Metafisici s'accordano unanimemente nella descrizione, che fanno degli attributi di Dio (almeno di quelli, che possono essere conosciuti per mezzo della sola ragione umana), in guisa tale che non v'è cosa alcuna fisica o sensibile, cosa alcuna della quale noi abbiamo un'idea sì espressa e palpabile, riguardo alla natura della quale non si trovi presso i Filosofi una maggiore diversità d'opinioni di quel che non se ne trovi riguardo a quella di Dio.

E, certo, mai gli uomini potrebbero allontanarsi dalla vera conoscenza di questa natura divina, se volessero solamente portare la loro attenzione sull'idea, che essi hanno, dell'es-

sere sovranamente perfetto. Ma quelli che mescolano alcune altre idee con quella, compongono per questo mezzo un Dio chimerico, nella natura del quale vi sono delle cose che contrastano; e, dopo averlo in tal modo composto, non è meraviglia se neghino che un tal Dio, il quale è rappresentato loro da una falsa idea, esiste. Così, quando voi parlate qui « di un essere corporale perfettissimo », se prendete il nome di perfettissimo assolutamente, in guisa tale che intendiate che il corpo è un essere, nel quale s'incontrano tutte le perfezioni, voi dite delle cose che si contradicono: poichè la natura del corpo comprende parecchie imperfezioni, per esempio che il corpo sia divisibile in parti, che ognuna delle sue parti non sia l'altra, ed altre simili; poichè è cosa di per sè manifesta che è una perfezione maggiore di non poter essere diviso che di poterlo essere, etc. (1). Che se voi intendete solamente ciò che è perfettissimo nel genere del corpo, questo non è punto il vero Dio.

Ciò che voi aggiungete « dell'idea di un Angelo, la quale è più perfetta di noi », cioè « che non è necessario che essa sia stata messa in noi da un Angelo », io ne convengo facilmente; poichè ho già detto io stesso, nella terza Meditazione, « che essa può essere composta delle idee che noi abbiamo di Dio e dell'uomo ». E ciò non m'è in nessun modo contrario.

Quanto a quelli che negano di avere in sè l'idea di Dio, e che, in luogo d'essa, foggiano un qualche Idolo, etc. quelli, dico, negano il nome e concedono la cosa. Poichè, certamente, io non penso che questa idea sia della stessa natura delle immagini delle cose materiali dipinte nella fantasia; ma, al contrario, credo che essa non può essere concepita che dal solo intelletto, e che di fatto non è nient'altro che ciò che questo ce ne fa conoscere, sia con la prima, sia con la seconda, sia con la terza delle sue operazioni. Ed io pretendo mantenere che, per ciò solo che qualche perfezione, che è al di sopra di me, divien l'oggetto del mio intelletto, in qualunque modo essa si presenti a lui: per esempio, per

(1) « Etc. » manca nella 1.ª ed.

ciò solo che mi accorgo che, numerando, non posso mai arrivare al più grande di tutti i numeri, e che di là conosco esservi qualcosa, in materia di numerare, che sorpassa le mie forze, posso concludere necessariamente, non già, a dir vero, che un numero infinito esiste, e neppure che la sua esistenza implica contraddizione, come voi dite, ma che questa potenza, che io ho, di comprendere che vi è sempre qualche cosa di più da concepire, nel più grande dei numeri, che non posso mai concepire, non mi viene da me stesso, e che l'ho ricevuta da qualche altro essere, che è più perfetto di quel che io sia.

Ed importa pochissimo che si dia il nome d'idea a questo concetto di un numero indefinito, o che non gli si dia quel nome. Ma, per intendere quale è questo essere più perfetto di quel che io non sia, e se è quello stesso numero, del quale non posso trovare la fine, che è realmente esistente ed infinito, oppure se è qualche altra cosa, bisogna considerare tutte le altre perfezioni, che, oltre la potenza di darmi questa idea, possono essere nella stessa cosa, in cui è questa potenza; e così si troverà che questa cosa è Dio.

Infine, quando Dio è detto essere « inconcepibile », questo s'intende di una piena ed intera concezione, che comprenda ed abbracci perfettamente tutto quello che è in lui, e non di quella mediocre ed imperfetta che è in noi, la quale, tuttavia, basta per conoscere che egli esiste. E voi non provate niente contro di me, dicendo « che l'idea dell'unità di tutte le perfezioni che sono in Dio sia formata nella stessa maniera dell'unità generica e di quella degli altri universali ». Ma, tuttavia, essa ne è differentissima; poichè essa dinota una particolare e positiva perfezione in Dio, mentre l'unità generica non aggiunge nulla di reale alla natura di ogni individuo.

In terzo luogo, dove ho detto « che noi non possiamo niente sapere con certezza, se non conosciamo innanzi tutto che Dio esiste », ho detto, in termini espliciti, che non parlavo se non della scienza di quelle conclusioni, « la memoria delle quali ci può ritornare in mente, quando non pen-

siamo più alle ragioni », donde le abbiamo tratte. Poichè la conoscenza dei primi principii o assiomi non suole essere chiamata scienza dai Dialettici. Ma quando ci accorgiamo di essere delle cose pensanti, è questa una nozione prima, che non è tratta da nessun sillogismo; e quando qualcuno dice: Io penso, dunque sono, o esisto, egli non conclude la sua esistenza dal suo pensiero, come per la forza di qualche sillogismo, ma come una cosa conosciuta di per sè; egli la vede con una semplice ispezione dello spirito. Il che è reso manifesto da questo: che, se la deducesse per mezzo del sillogismo, egli avrebbe dovuto conoscere prima questa premessa maggiore: « Tutto quel che pensa, è o esiste ». Ma, al contrario, essa gli è insegnata dal fatto che egli sente in sè stesso che in nessun modo può egli pensare, se non esiste. Poichè è facoltà del nostro spirito di formare le proposizioni generali dalla conoscenza delle particolari.

Ora, « che un Ateo possa conoscere chiaramente che i tre angoli di un triangolo sono uguali a due retti », io non lo nego; ma persisto solamente nell'affermare che egli non conosce ciò con una vera e certa scienza, poichè ogni conoscenza, che può essere resa dubbia, non dev'essere chiamata scienza; e poichè si suppone che colui è un Ateo, egli non può essere certo di non essere ingannato nelle cose, che gli sembrano evidentissime, come è stato già mostrato di sopra; e benchè, forse, questo dubbio non gli venga punto in mente, esso può, tuttavia, venirgli, se lo esamina o se gli è proposto da un altro; e mai sarà fuori del pericolo di averlo, se, innanzi tutto, non riconosce un Dio.

E non importa che forse egli creda di avere delle dimostrazioni per provare che non vi è punto Dio; poichè, queste pretese dimostrazioni essendo false, si può sempre fargliene conoscere la falsità, ed allora lo si farà cambiare d'opinione. Il che, in verità, non sarà difficile, se per tutte ragioni egli apporta solamente ciò che voi aggiungete qui, cioè « che l'infinito in ogni genere di perfezione esclude ogni altra sorta d'essere », ecc.

Poichè, innanzi tutto, se gli si domanda donde ha ap-

preso che questa esclusione di tutti gli altri esseri appartiene alla natura dell' infinito, egli non avrà niente, con cui possa rispondere a tono, poichè, col nome d'*infinito*, non si suole intendere ciò che esclude l'esistenza delle cose finite, ed egli non può nulla sapere della natura di una cosa, che egli pensa essere affatto un nulla, e per conseguenza non avere punto natura, se non ciò che è contenuto nella sola e ordinaria significazione del nome di questa cosa.

Di più, a che servirebbe l'infinita potenza di quest'infinito immaginario, se esso non potesse mai crear nulla? Ed infine, dal fatto che noi sperimentiamo avere in noi stessi qualche potenza di pensare, concepiamo facilmente che una tal potenza può essere in qualche altro, ed anche maggiore che in noi; ma anche se pensiamo che quella s'accresca all'infinito, non temeremo per questo che la nostra divenga minore. È lo stesso di tutti gli altri attributi di Dio, anche della potenza di produrre alcuni effetti fuori di sè, purchè noi supponiamo non esserci in noi potenza alcuna, che non sia sottomessa alla volontà di Dio; e quindi esso può essere concepito come del tutto infinito, senza esclusione alcuna delle cose create.

In quarto luogo, « quando dico che Dio non può mentire, nè essere ingannatore », credo di essere d'accordo con tutti i Teologi, che sono mai stati e che saranno per l'avvenire. E tutto quello che voi allegate in contrario non ha maggior forza che se, avendo negato che Dio vada in collera, o sia soggetto alle altre passioni dell'anima, voi mi obbiettaste i luoghi della Scrittura, ove sembra che alcune passioni umane gli sono attribuite.

Poichè tutti conoscono abbastanza la distinzione, che c'è tra quei modi di parlare di Dio, di cui la Scrittura si serve ordinariamente, che sono adattati alla capacità del volgo, e che contengono bene qualche verità, ma solo in quanto essa è riportata agli uomini, e quelli che esprimono una verità più semplice e più pura e che non cambia punto di natura, anche se essa non sia loro punto riferita; dei quali modi ciascuno deve usare filosofando, e di cui io ho dovuto princi-

palmente servirmi nelle mie Meditazioni, visto che in quel luogo istesso non supponevo ancora che nessun uomo mi fosse conosciuto, e mi consideravo non più in quanto composto di corpo e di spirito, ma come uno spirito soltanto.

Donde è evidente che io non ho parlato in quel luogo della menzogna, che si esprime con parole, ma solo della malizia interna e formale, che è contenuta nell'inganno; benchè, nondimeno, quelle parole che voi apportate del Profeta: « Ancora quaranta giorni, e Ninive sarà sovvertita »; non siano neppure una menzogna verbale, ma una semplice minaccia, di cui l'avvenimento dipendeva da una condizione; e quando è detto « che Dio ha indurito il cuore di Faraone », o qualcosa di simile, non bisogna già pensare che egli abbia fatto ciò positivamente, ma solo negativamente, cioè non dando a Faraone una grazia efficace per convertirsi.

Io non vorrei, tuttavia, condannare quelli che dicono che Dio può profferire, per mezzo dei suoi Profeti, qualche menzogna verbale, come son quelle di cui si servono i Medici, quando ingannano i loro malati per guarirli, cioè che fosse esente da tutta la malizia, che s'incontra ordinariamente nell'inganno. Ma, ben di più, noi vediamo qualche volta che siamo realmente ingannati da quell'istinto naturale, che ci è stato dato da Dio, come quando un idropico ha sete; poichè allora egli è realmente spinto a bere dalla natura, che gli è stata data da Dio per la conservazione del suo corpo, benchè, nondimeno, quella natura lo inganni, poichè il bere gli dev'essere nocivo; ma io ho spiegato, nella sesta Meditazione, come ciò può accordarsi con la bontà e la verità di Dio.

Ma nelle cose che non possono essere così spiegate, cioè nei nostri giudizii chiarissimi ed esattissimi, i quali, se fossero falsi, non potrebbero essere corretti da altri più chiari, nè con l'aiuto di alcun'altra facoltà naturale, io sostengo arditamente che noi non possiamo essere ingannati. Poichè Dio essendo il sovrano essere, bisogna necessariamente ch'egli sia anche il sovrano bene e la sovrana verità, e pertanto ripugna che qualcosa venga da lui, che tenda positivamente

alla falsità. Ma poichè non può esservi nulla in noi di reale, che non ci sia stato dato da lui (come è stato dimostrato provando la sua esistenza), e poichè abbiamo in noi una facoltà reale per conoscere il vero e distinguerlo dal falso (come si può provare dal semplice fatto che abbiamo in noi le idee del vero e del falso), se questa facoltà non tendesse al vero, almeno quando ce ne serviamo come dobbiamo servircene (cioè quando non diamo il nostro consenso se non alle cose che concepiamo chiaramente e distintamente, poichè non si può fingere un altro buon uso di questa facoltà), non senza ragione Dio, che ce l'ha data, sarebbe ritenuto come un ingannatore.

E così voi vedete che, dopo aver conosciuto che Dio esiste, è necessario immaginare che egli sia ingannatore, se vogliamo revocare in dubbio le cose, che concepiamo chiaramente e distintamente; e perchè ciò non si può neppure immaginare, bisogna necessariamente ammettere queste cose come verissime e certissime.

Ma poichè osservo qui che voi vi fermate ancora ai dubbii, che ho proposti nella mia prima Meditazione, e che credevo aver tolti abbastanza esattamente nelle seguenti, spiegherò da capo qui il fondamento, sul quale mi sembra che tutta la certezza umana può essere poggiata.

Innanzi tutto, tostochè noi pensiamo di concepire chiaramente qualche verità, siamo naturalmente portati a crederla. E se questa credenza è così forte che non possiamo mai avere alcuna ragione di dubitare di ciò, in cui crediamo in tal modo, non vi è nulla a ricercare di più: noi abbiamo, riguardo a ciò, tutta la certezza, che si può ragionevolmente desiderare.

Poichè che cosa c'importa, se forse qualcuno immagina che ciò stesso, della verità del quale noi siamo sì fortemente persuasi, sembra falso agli occhi di Dio o degli Angeli, e che, pertanto, assolutamente parlando, è falso? Perchè dobbiamo angustiarci per questa falsità assoluta, poichè noi non vi crediamo punto, e non ne abbiamo neppure il menomo sospetto? Poichè noi supponiamo una credenza o una per-

suasione sì ferma, da non poter esser tolta; la quale, per conseguenza, è in tutto la stessa cosa che una perfettissima certezza. Ma si può ben dubitare se si ha qualche certezza di questa natura, o qualche ferma ed immutabile persuasione.

E, certo, è manifesto che non si può averla delle cose oscure e confuse, per poco di oscurità o confusione che vi osserviamo; poichè questa oscurità, qual ch'essa sia, è una causa abbastanza sufficiente per farci dubitare di queste cose. Non si può neppure averla delle cose, che non sono percepite se non dai sensi, per quanta chiarezza siavi nella loro percezione, perchè noi abbiamo sovente osservato che nel senso può esservi errore, come quando un idropico ha sete, o la neve sembra gialla a colui che ha l'itterizia; poichè colui non la vede meno chiaramente e distintamente in tal modo che noi, cui essa sembra bianca. Resta, dunque, che, se si può averla, ciò sia solamente delle cose, che lo spirito concepisce chiaramente e distintamente.

Ora, tra queste cose, ve n'ha di così chiare ed in pari tempo di così semplici, che ci è impossibile di pensare ad esse senza crederle vere; per esempio, che io esisto quando penso, che le cose, che sono state fatte una volta, non possono non essere state fatte, ed altre cose simili, di cui è manifesto che si ha una perfetta certezza.

Poichè noi non possiamo dubitare di quelle cose senza pensare ad esse; ma non vi possiamo mai pensare senza credere che sono vere, come ho detto poco fa; dunque, non ne possiamo dubitare senza crederle vere, cioè non ne possiamo mai dubitare.

E non serve a nulla il dire « che noi abbiamo spesso sperimentato che delle persone si sono ingannate in cose, che esse credevano di vedere più chiaramente del Sole ». Poichè non abbiamo mai visto, nè noi, nè altri, che ciò sia capitato a quelli, che han tratto tutta la chiarezza della loro percezione dall'intelletto solo, ma bene a quelli, che l'hanno presa dai sensi o da qualche falso pregiudizio. Non serve a nulla egualmente che qualcuno immagini che queste cose

sembrino false a Dio o agli Angeli, poichè l'evidenza della nostra percezione non permetterà che noi ascoltiamo colui che l'avrà immaginato e ce ne vorrà persuadere.

Vi sono altre cose che il nostro intelletto concepisce anche con tutta chiarezza, quando facciamo attenzione da vicino ai ragionamenti, donde dipende la loro conoscenza; e per questo non possiamo allora dubitarne. Ma, poichè possiamo dimenticare i ragionamenti, e, tuttavia, ricordarci delle conclusioni, che ne sono state tratte, si domanda se si può avere una ferma ed immutabile persuasione di queste conclusioni, mentre ci ricordiamo che esse sono state dedotte da principii evidentissimi; poichè questo ricordo dev'essere supposto per poter essere chiamate conclusioni. Ed io rispondo che quelli ne possono avere, i quali conoscono talmente Dio, da sapere che non è punto possibile che la facoltà d'intendere, che è stata data loro da lui, abbia altra cosa che la verità per oggetto; ma che gli altri non l'hanno punto. E questo è stato sì chiaramente spiegato alla fine della quinta Meditazione, che non penso di dovervi qui nulla aggiungere.

In quinto luogo, mi meraviglio che voi neghiate « che la volontà si mette a rischio di fallire, quando persegue ed abbraccia le conoscenze oscure e confuse dell'intelletto ». Poichè che cosa può renderla certa, se ciò ch'essa segue non è chiaramente conosciuto? E quale è stato mai il Filosofo o il Teologo, o anche soltanto l'uomo ragionevole, che non abbia riconosciuto che il pericolo di errare, cui noi ci esponiamo, è tanto minore, quanto più chiara è la cosa, che concepiamo prima di darvi il nostro assenso? e che quelli peccano, i quali, senza conoscenza di causa, portano qualche giudizio? Ora, niuna concezione è detta oscura o confusa, se non perchè vi è in essa contenuto qualcosa che non è conosciuto.

E pertanto ciò che voi obbiettate « riguardo alla fede, che si deve abbracciare », non ha più forza contro di me di quel che contro tutti coloro, i quali hanno mai coltivato la ragione umana; e, a dir vero, essa non ne ha nessuna contro

nessuno. Poichè, sebbene si dica che la fede ha per oggetto delle cose oscure, tuttavia ciò per cui noi le crediamo non è oscuro, ma è più chiaro di alcuna luce naturale. Tanto più che bisogna distinguere tra la materia o la cosa, alla quale noi diamo la nostra credenza, e la ragion formale, che muove la nostra volontà a darla. Poichè è in questa sola ragione formale che noi vogliamo siavi chiarezza ed evidenza.

E quanto alla materia, nessuno ha mai negato che essa può essere oscura, anzi l'oscurità medesima; poichè, quando io giudico che l'oscurità dev'essere tolta dai nostri pensieri, per poter dare loro il nostro consenso senza alcun pericolo di fallire, è l'oscurità stessa che mi serve di materia per formare un giudizio chiaro e distinto.

Oltre di ciò, bisogna osservare che la chiarezza o l'evidenza, per mezzo della quale la nostra volontà può essere eccitata a credere, è di due sorta: l'una che parte dalla luce naturale, e l'altra che viene dalla grazia divina.

Ora, benchè si dica ordinariamente che la fede è delle cose oscure, tuttavia ciò s'intende solo della sua materia, e non già della ragione formale, per la quale noi crediamo; perchè, al contrario, questa ragione formale consiste in una certa luce interna, della quale Dio avendoci soprannaturalmente illuminati, noi abbiamo una confidenza certa che le cose, che ci sono proposte come oggetti di fede, sono state rivelate da lui, e che è affatto impossibile che egli sia mentitore e c'inganni: il che è più certo di ogni altra luce naturale, e sovente anche più evidente, a causa della luce della grazia.

E, certo, i Turchi e gli altri infedeli, quando non abbracciano la religione Cristiana, non peccano per non volere prestar fede alle cose oscure, in quanto oscure; ma peccano, o perchè resistono alla grazia divina, che li avverte internamente, o perchè, peccando in altre cose, si rendono indegni di quella grazia. Ed io dirò arditamente che un infedele, il quale, destituito di ogni grazia soprannaturale ed ignorando affatto che le cose, cui noi altri Cristiani crediamo,

sono state rivelate da Dio, tuttavia, attirato da alcuni falsi ragionamenti, si portasse a credere quelle stesse cose che gli fossero oscure, non per ciò sarebbe fedele, ma, piuttosto, peccherebbe in questo: che non si servirebbe della sua ragione come deve servirsene.

Ed io non credo che mai alcun Teologo ortodosso abbia avuto altri sentimenti a questo riguardo; ed anche quelli che leggeranno le mie Meditazioni non avranno motivo di credere che io non abbia punto conosciuto questa luce soprannaturale, poichè nella quarta, dove ho accuratamente ricercato la causa dell'errore o falsità, ho detto, in parole esplicite, « che essa dispone l'interno del nostro pensiero a volere, e tuttavia non diminuisce punto la libertà ».

Del resto, vi prego qui di ricordarvi che, riguardo alle cose che la volontà può abbracciare, ho sempre messo una grandissima distinzione tra l'uso della vita e la contemplazione della verità. Poichè, per quel che riguarda l'uso della vita, ben lungi dal pensare che non debbansi seguire se non le cose, che noi conosciamo con tutta chiarezza, al contrario io reputo che non bisogna neppure attendere sempre le più verosimili, ma che è d'uopo qualche volta, tra parecchie cose affatto incognite ed incerte, sceglierne una e determinarvisi, e dopo di questo, fino a che non vediamo punto ragioni in contrario, credervi non meno fermamente che se l'avessimo scelta per ragioni certe ed evidentissime, come ho già spiegato nel Discorso del Metodo, p. 26 (1). Ma dove non si tratta che della contemplazione della verità, chi ha mai negato che sia d'uopo sospendere il proprio giudizio riguardo alle cose oscure, e che non sono abbastanza distintamente conosciute? Ora, che questa sola contemplazione della verità abbia luogo nelle mie Meditazioni, oltre che ciò si riconosce abbastanza chiaramente da esse stesse, io l'ho, di più, dichiarato in parole esplicite sulla fine della prima, dicendo « che non potevo dubitar troppo, nè usare troppa diffidenza in quel luogo, tanto più che non m'appli-

(1) Della presente traduzione pp. 24-5. (*N. d. T.*).

cavo allora alle cose, che riguardano l'uso della vita, ma solo alla ricerca della verità ».

In sesto luogo, dove voi riprendete la conclusione di un sillogismo, che io avevo messo in forma, sembra che pecchiate voi stessi nella forma; poichè, per concludere ciò che voi volete, la premessa maggiore doveva esser tale: « Ciò che chiaramente e distintamente noi concepiamo appartenere alla natura di qualche cosa, può essere detto o affermato con verità appartenere alla natura di questa cosa ». E così essa non conterrebbe nient'altro che una ripetizione inutile e superflua. Ma la maggiore del mio argomento è stata tale: « Ciò che chiaramente e distintamente noi concepiamo appartenere alla natura di qualche cosa, questo può essere detto o affermato con verità di questa cosa ». Cioè, se essere animale appartiene all'essenza o alla natura dell'uomo, si può asserire che l'uomo è animale; se avere i tre angoli uguali a due retti appartiene alla natura del triangolo rettilineo, si può asserire che il triangolo rettilineo ha i suoi tre angoli uguali a due retti; se esistere appartiene alla natura di Dio, si può asserire che Dio esiste, e così via. E la minore è stata tale: « Ora è certo che alla natura di Dio appartiene l'esistere ». Donde è evidente che bisogna concludere come io ho fatto, cioè: « Dunque si può con verità asserire di Dio che egli esiste », e non come voi volete: « Dunque noi possiamo asserire con verità che appartiene alla natura di Dio l'esistere ».

E pertanto, per usare dell'eccezione che voi arrecate in seguito, vi sarebbe stato d'uopo negare la maggiore, e dire che ciò che noi concepiamo chiaramente e distintamente appartenere alla natura di qualche cosa, non può, per questo, essere detto o affermato di questa cosa, se non questo: che la sua natura è possibile o non si contraddice. Ma considerate, vi prego, la debolezza di questa eccezione. Poichè, o con questa parola *possibile* voi intendete, come si fa d'ordinario, tutto quel che non ripugna punto al pensiero umano, nel qual senso è manifesto che la natura di Dio, nel modo come l'ho descritta, è possibile, perchè non ho niente sup-

posto in essa, se non ciò che noi concepiamo chiaramente e distintamente doverle appartenere, e così non ho nulla supposto che ripugni al pensiero o al concetto umano; oppure voi fingete qualche altra possibilità, da parte dell'oggetto stesso, la quale, se non conviene con la precedente, non può mai essere conosciuta dall'intelletto umano; e pertanto essa non ha, per obbligarci a negare la natura di Dio o la sua esistenza, maggior forza che per rovesciare tutte le altre cose, che cadono sotto la conoscenza degli uomini. Poichè, per la stessa ragione, per cui si nega che la natura di Dio è possibile, benchè non si trovi nessuna impossibilità da parte del concetto o del pensiero, che anzi, al contrario, tutte le cose, che sono contenute in questo concetto della natura divina, sono talmente connesse fra loro, che ci sembra esservi contraddizione nel dire che ve n'è qualcuna, che non appartiene alla natura di Dio, si potrà egualmente negare che sia possibile che i tre angoli di un triangolo siano uguali a due retti, o che colui che pensa attualmente esiste; ed a ben più forte ragione si potrà negare che siavi nulla di vero in tutte le cose, che noi percepiamo per mezzo dei sensi; e così tutta la conoscenza umana sarà rovesciata, ma senza ragione o fondamento alcuno.

E per ciò che riguarda quell'argomento, che voi paragonate col mio, cioè: « Se non è punto impossibile che Dio esiste, è certo che esiste, ma non è impossibile; dunque, etc. »: materialmente parlando è vero, ma formalmente è un sofisma. Poichè, nella maggiore, quella frase *è impossibile* riguarda il concetto della causa, per mezzo della quale Dio può esistere, e nella minore esso riguarda il solo concetto dell'esistenza e della natura di Dio, come appare dal fatto che, se si nega la maggiore, bisognerà provarla così:

Se Dio non esiste ancora, è impossibile che esso esista, perchè non si saprebbe assegnar causa sufficiente per produrlo; ma non è punto impossibile che egli esista, come è stato accordato nella minore, dunque, ecc.

E se si nega la minore, bisognerà provarla così:

Quella cosa non è punto impossibile, nel concetto formale

della quale non v'è nulla che inchiuda contraddizione; ma nel concetto formale dell'esistenza o della natura divina non v'è nulla che racchiuda contraddizione; dunque, etc. E così quella frase *è impossibile* è presa in due diversi sensi.

Poichè può essere che non si concepirà nulla nella cosa medesima, che impedisca a questa di esistere, e che, tuttavia, si concepirà qualche cosa dalla parte della sua causa, che impedisce che essa sia prodotta.

Ora, benchè noi non concepiamo Dio che imperfettissimamente, ciò non impedisce che non sia certo che la sua natura è possibile, o che non è punto impossibile; e neppure che noi non possiamo asserire con verità di averla esaminata con sufficiente attenzione, e di averla abbastanza chiaramente concepita (cioè quanto basta per conoscere che essa è possibile, ed anche che l'esistenza necessaria le appartiene). Poichè ogni impossibilità, o, se mi è permesso qui di servirmi della parola della scuola, ogni implicanza, consiste solamente nel nostro concetto o pensiero, che non può congiungere le idee, che si contradicono le une colle altre; ed essa non può consistere in cosa alcuna che sia al di fuori dell'intelletto, poichè, per ciò stesso che una cosa è fuori dell'intelletto, è manifesto che essa non è punto impossibile, ma che è possibile.

Ora, l'impossibilità che noi troviamo nei nostri pensieri non viene che dal fatto che essi sono oscuri e confusi, e non può esservene alcuna in quelli che son chiari e distinti; e pertanto, affinchè possiamo asserire di conoscere abbastanza la natura di Dio per sapere non esservi contraddizione alcuna che essa esista, basta che intendiamo chiaramente e distintamente tutte le cose, che vediamo essere in essa, benchè queste cose non sieno che in piccolo numero, a confronto di quelle che non percepiamo, benchè queste sieno anch'esse in quella natura; e che con ciò osserviamo che l'esistenza necessaria è una delle cose, che percepiamo così essere in Dio.

In settimo luogo, io ho già dato la ragione, nel riassunto delle mie Meditazioni, del perchè non ho qui detto niente

riguardo all'immortalità dell'anima; ho anche fatto vedere innanzi come ho sufficientemente provato la distinzione, che è fra lo spirito ed ogni sorta di corpo.

Quanto a ciò che voi aggiungete, che dalla distinzione dell'anima dal corpo non segue punto che essa sia immortale, poichè, nonostante ciò, si può dire che Dio l'ha fatta di una tale natura, che la sua durata finisce con quella della vita del corpo, confesso di non avere nulla a rispondervi; poichè non ho tanta presunzione da intraprendere di determinare, con la forza del ragionamento umano, una cosa, che non dipende se non dalla pura volontà di Dio.

La conoscenza naturale ci apprende che lo spirito è differente dal corpo, e che esso è una sostanza; ed anche che il corpo umano, in quanto differisce dagli altri corpi, è solamente composto di una certa configurazione di membra e altri simili accidenti; ed infine che la morte del corpo dipende solamente da qualche divisione o cambiamento di figura. Ora, noi non abbiamo nessun argomento e nessun esempio, che ci persuada che la morte, o l'annientamento d'una sostanza quale lo spirito, debba seguire da una causa così leggiera come un cambiamento di figura, il quale non è altra cosa che un modo, e di più un modo, non dello spirito, ma del corpo, che è realmente distinto dallo spirito. Ed anzi non abbiamo nessun argomento, nè esempio, che ci possa convincere che vi sono delle sostanze, che son soggette ad essere annientate. Il che basta per concludere che lo spirito, o l'anima dell'uomo, per quanto ciò può essere conosciuto dalla Filosofia naturale, è immortale.

Ma se si domanda se Dio, in forza della sua assoluta potenza, non ha forse determinato che le anime umane cessino di essere, nello stesso tempo in cui i corpi, cui esse sono unite, sono distrutti, spetta a Dio solo risponderne. E poichè egli ci ha ora rivelato che ciò non accadrà punto, non ci deve più restare, riguardo a questo, alcun dubbio.

Del resto, io ho molto da ringraziarvi dell'esservi voi degnati così cortesemente, e con tanta franchezza, di avvertirmi non solo delle cose, che vi sono sembrate degne di

spiegazione, ma anche delle difficoltà, che potevano essermi fatte dagli Atei, o da qualche invidioso e maldicente.

Poichè, sebbene io non vegga nulla, tra le cose che mi avete proposte, che non avessi prima rigettato o spiegato nelle mie Meditazioni (poichè, per esempio, ciò che voi avete allegato delle mosche che sono generate dal Sole, dei Canadesi, dei Niniviti, dei Turchi, ed altre cose simili, non può venire in mente a quelli che, seguendo l'ordine di queste Meditazioni, metteranno da parte per qualche tempo tutte le cose, che essi hanno appreso dai sensi, per fare attenzione a ciò che detta la più pura e più sana ragione, ecco perchè io credevo di avere già rigettato tutte queste cose), sebbene, dico, ciò sia, io giudico, tuttavia, che queste obbiezioni saranno utilissime al mio disegno, tanto più che non mi lusingo già di aver molti lettori, che vogliano dare tanta attenzione alle cose che ho scritte, che, giunti alla fine, si ricordino di tutto quel che avranno letto per lo innanzi; e quelli che non lo faranno, cadranno facilmente in difficoltà, alle quali vedranno, in appresso, che avrò dato soddisfazione con questa risposta, o, almeno, coglieranno di là occasione di esaminare più accuratamente la verità.

Per quel che riguarda il consiglio che voi mi date, di disporre i miei ragionamenti secondo il metodo dei Geometri, affinchè tutto d'un colpo i lettori possano comprenderli, io vi dirò qui in qual modo ho già cercato qui avanti di seguire quel metodo, e come cercherò ancora in appresso.

Nel modo di scrivere dei Geometri, io distinguo due cose, cioè l'ordine e la maniera di dimostrare.

L'ordine consiste solamente in ciò, che le cose, che sono proposte le prime, debbono essere conosciute senza l'aiuto delle seguenti, e che le seguenti debbono dopo essere disposte in tal modo, che esse sieno dimostrate dalle sole cose che le precedono. E certamente io ho cercato, per quanto ho potuto, di seguire quest'ordine nelle mie Meditazioni. Ed è per questo che non ho trattato, nella seconda, della distinzione dello spirito dal corpo, ma solo nella sesta, e che ho omesso di parlare di molte cose in tutto que-

sto trattato, poichè desse presupponevano la spiegazione di molte altre.

La maniera di dimostrare è doppia: l'una si fa per mezzo dell'analisi o risoluzione, e l'altra per mezzo della sintesi o composizione.

L'analisi mostra la vera via, per mezzo della quale una cosa è stata metodicamente inventata, e fa vedere come gli effetti dipendono dalle cause; sì che, se il lettore vuol seguirla, e gettare gli occhi accuratamente su tutto quel che essa contiene, egli intenderà la cosa così dimostrata non meno perfettamente, e la renderà non meno sua, che se l'avesse lui stesso inventata.

Ma questa sorta di dimostrazione non è propria a convincere i lettori ostinati o poco attenti: poichè, se si lascia sfuggire, senza farvi attenzione, la minima delle cose che essa propone, la necessità delle sue conclusioni non apparirà punto; e non si è soliti esprimervi con molta ampiezza le cose che sono abbastanza chiare per sè stesse, benchè ordinariamente esse sien quelle, cui è d'uopo fare maggiormente attenzione.

La sintesi, al contrario, per una via affatto diversa, e come esaminando le cause per i loro effetti (benchè la prova che essa contiene sia sovente anche degli effetti per mezzo delle cause), dimostra, a dire il vero, chiaramente tutto quello che è contenuto nelle sue conclusioni, e si serve di un lungo seguito di definizioni, postulati, assiomi, teoremi e problemi, affinchè, se le si negano delle conseguenze, essa possa far vedere come queste son contenute negli antecedenti, e strappi il consenso del lettore, per quanto ostinato e testardo egli possa essere; ma non dà, come l'altra, un'intera soddisfazione agli spiriti di quelli che desiderano d'imparare, perchè non insegna il metodo, col quale la cosa è stata inventata.

Gli antichi Geometri erano soliti di servirsi solamente di questa sintesi nei loro scritti, non che ignorassero interamente l'analisi, ma, a mio credere, perchè ne facevano un sì gran conto da riservarla per sè soli, come un segreto importante.

Per conto mio, io ho seguito solamente la via analitica nelle mie Meditazioni, perchè essa mi sembra la più vera e la più acconcia per insegnare; ma, quanto alla sintesi, che senza dubbio è quella che voi desiderate qui da me, benchè, riguardo alle cose che si trattano nella Geometria, possa utilmente esser messa dopo l'analisi, essa non conviene, tuttavia, così bene alle materie che appartengono alla Metafisica. Poichè v'ha questa differenza: che le prime nozioni, che sono supposte per dimostrare le proposizioni Geometriche, essendo d'accordo con i sensi, sono ammesse facilmente da ognuno; per la qual cosa non v'è là nessuna difficoltà, se non di ben trarre le conseguenze, il che può esser fatto da tutte sorta di persone, anche dalle meno attente, purchè soltanto si ricordino delle cose precedenti; e le si obbliga facilmente a ricordarsene, distinguendo tante diverse proposizioni, quante cose da osservare vi sono nella difficoltà proposta, affinchè s'arrestino separatamente su ciascuna, e che si possa loro citarle in appresso, per avvertirle di quelle, alle quali debbono pensare. Ma, al contrario, riguardo alle questioni che appartengono alla Metafisica, la principale difficoltà è di concepire chiaramente e distintamente le prime nozioni. Poichè, sebbene di loro natura esse non siano meno chiare, ed anzi spesso sieno più chiare di quelle, che sono considerate dai Geometri, tuttavia, poichè sembra che esse non s'accordino con parecchi pregiudizii, che abbiamo ricevuti per mezzo dei sensi, ed ai quali siamo abituati sin dalla nostra infanzia, esse non sono perfettamente comprese se non da quelli che sono attentissimi, e che si studiano di staccare, per quanto possono, il loro spirito dal commercio dei sensi; ecco perchè, se fossero proposte da sole, sarebbero facilmente negate da quelli, che hanno lo spirito inclinato alla contraddizione.

E questa è stata la causa, per cui ho scritto piuttosto delle Meditazioni che delle dispute o delle questioni, come fanno i Filosofi, o anche dei teoremi o dei problemi, come i Geometri, a fine di testimoniare così che non ho scritto se non per quelli, che si vorranno dare la pena di meditare

con me seriamente, e considerare le cose con attenzione. Poichè, per ciò stesso che qualcuno si prepara ad impugnare la verità, esso si rende meno atto a comprenderla, poichè distoglie il suo spirito dalla considerazione delle ragioni, che convincono di essa, per applicarlo alla ricerca di quelle, che la distruggono [1].

---

(1) Al posto del breve capoverso seguente — di cui non v'è traccia nel testo latino — si trova in questo, sia nella prima che nella seconda edizione, un lungo brano, affatto omesso nella traduzione francese. Eccolo tradotto:

« Per avventura, a dir vero, qualcuno obbietterà qui che non si debbono certo cercar ragioni per contraddire, quando si sa che ci è proposta la verità; ma finchè si dubita di questo, giustamente si esaminano tutte le ragioni e nell'uno e nell'altro senso, per conoscere quali sono le più solide; e che io non chiedo il giusto, se voglio che le mie sieno ammesse come vere, prima che sieno state esaminate, e se proibisco che sien considerate altre ad esse repugnanti.

Il che sarebbe anche affermato a buon dritto, se alcune di quelle cose, nelle quali desidero un lettore attento e non repugnante, fossero tali, che potessero distoglierlo dal considerare alcune altre, nelle quali ci fosse anche una minima speranza di scoprire maggior verità che nelle mie. Ma poichè tra le cose che propongo è contenuto un dubbio supremo di tutte le cose, e nulla v'è che io raccomandi maggiormente, quanto di considerare le cose con la massima diligenza ad una ad una, e nulla generalmente sia ammesso, se non ciò che è stato considerato con tanta chiarezza e distinzione, da non poter non assentire ad esso, e, viceversa, le cose, da cui desidero distogliere gli animi dei lettori, non son altre che quelle, che giammai essi esaminarono abbastanza, e che attinsero, non già da qualche fermo ragionamento, ma dai sensi soli; non credo che alcuno possa credere di trovarsi in maggior pericolo di errare, se considera quelle cose soltanto che gli propongo, che se da esse distolga la mente e l'applichi ad altre cose, che ad esse in qualche modo contrastano e diffondono tenebre (cioè ai pregiudizii dei sensi).

E pertanto, non solo a buon dritto desidero nei miei lettori una singolare attenzione, e quel modo di scrivere prescelsi agli altri, col quale quella credetti potersi conciliare nel più alto modo, e dal quale sono convinto che i lettori ricaveranno maggior utilità di quanto essi stessi sieno per accorgersi, mentre, al contrario, dal modo sintetico di scrivere suole sembrar loro di avere appreso più cose, di quante di fatto ne appresero: ma anche credo giusto ricusare affatto i giudizii, che delle cose mie porteranno coloro, che non avranno voluto meditare con me, e che resteranno attaccati alle loro opinioni anticipate, e spregiarli come di niun conto.

Ma poichè conosco quanto sia per essere difficile, anche a quelli che faranno attenzione e cercheranno seriamente la verità, di contemplare tutto quanto il corpo delle mie Meditazioni, e in pari tempo distinguere ad una ad una tutte le membra di esse, le quali due cose io credo si debbano fare nello stesso tempo, perchè da esse intero sia colto il frutto, aggiungerò qui alcune poche cose con stile sintetico, dalle quali, come spero, in qualcosa saranno aiutati; purchè, tuttavia, se

Ma, tuttavia, per testimoniare quanta deferenza porti al vostro consiglio, cercherò qui d'imitare la sintesi dei Geometri, e vi farò un riassunto delle principali argomentazioni, di cui ho fatto uso per dimostrare l'esistenza di Dio e la distinzione che è fra lo spirito e il corpo umano: il che non sarà forse di picciol giovamento per alleviare l'attenzione dei Lettori.

---

piace, considerino che io nè voglio qui abbracciare sì gran numero di cose come nelle Meditazioni, chè dovrei essere molto più prolisso che in esse; nè spiegherò accuratamente anche quelle cose, che abbraccerò, in parte per amore di brevità, in parte perchè qualcuno, stimando bastare queste cose, non esamini più negligentemente le Meditazioni stesse, dalle quali son convinto potersi ritrarre molto maggiore utilità » *(N. d. T.)*.

RAGIONI CHE PROVANO L'ESISTENZA DI DIO

E LA DISTINZIONE CHE È FRA LO SPIRITO E IL CORPO DELL'UOMO,

DISPOSTE IN MODO GEOMETRICO.

Definizioni.

I. Col nome di *pensiero* io comprendo tutto ciò che è talmente in noi, che noi ne abbiamo immediatamente conoscenza. Così tutte le operazioni della volontà, dell'intelletto, dell'immaginazione e dei sensi sono dei pensieri. Ma io ho aggiunto *immediatamente,* per escludere le cose, che seguono e dipendono dai nostri pensieri: per esempio, il movimento volontario ha, sì, in verità, la volontà per suo principio, ma di per sè stesso, tuttavia, non è un pensiero.

II. Col nome d'*idea* intendo quella forma di ognuno dei nostri pensieri, per la percezione immediata della quale abbiamo conoscenza di questi stessi pensieri. In guisa tale che non posso nulla esprimere per mezzo di parole, quando intendo ciò che dico, senza che da ciò stesso non sia cosa certa che ho in me l'idea della cosa, che è significata dalle mie parole. E così io non chiamo col nome d'idea le sole immagini che sono dipinte nella fantasia; al contrario, non le chiamo punto qui con quel nome, in quanto esse sono nella fantasia corporea, cioè in quanto sono dipinte in alcune parti del cervello, ma solamente in quanto informano lo spirito stesso, che si applica a quella parte del cervello.

III. Per *realtà oggettiva di un'idea*, intendo l'entità o l'essere della cosa rappresentata dall'idea, in quanto questa entità è nell'idea; e nello stesso modo, si può dire una perfezione oggettiva, o un artificio oggettivo, ecc. Poichè tutto quello che noi concepiamo come esistente negli oggetti delle

idee, tutto ciò è nelle idee stesse oggettivamente, o per rappresentazione.

IV. Le stesse cose sono dette essere *formalmente* negli oggetti delle idee, quando sono in essi quali noi le concepiamo; e son dette esservi *eminentemente,* quando non vi sono, in verità, tali, ma sono sì grandi, che possono supplire a questo difetto per mezzo della loro eccellenza.

V. Ogni cosa, nella quale risiede immediatamente come nel suo soggetto, o per la quale esiste qualche cosa che noi concepiamo, cioè qualche proprietà, qualità, o attributo, di cui abbiamo in noi una reale idea, si chiama *Sostanza.* Poichè noi non abbiamo altra idea della sostanza precisamente presa, se non che essa è una cosa, nella quale esiste formalmente, o eminentemente, ciò che noi concepiamo, o ciò che è oggettivamente in qualcuna delle nostre idee, poichè la luce naturale c'insegna che il nulla non può avere niun attributo reale.

VI. La sostanza, nella quale risiede immediatamente il pensiero, è qui chiamata *Spirito.* E, tuttavia, questo nome è equivoco, poichè lo si attribuisce anche talvolta al vento ed ai liquidi sottilissimi; ma non ne conosco di più adatto.

VII. La sostanza, che è il soggetto immediato dell'estensione e degli accidenti che presuppongono l'estensione, come della figura, della situazione, del movimento locale, ecc. si chiama *Corpo.* Ma sapere se la sostanza chiamata *Spirito* è la stessa di quella che noi chiamiamo *Corpo,* ovvero se sono due sostanze diverse e separate, è ciò che sarà esaminato qui appresso.

VIII. La sostanza che noi intendiamo essere sovranamente perfetta, e nella quale non concepiamo nulla che comprenda qualche difetto, o limitazione di perfezione, si chiama *Dio.*

IX. Quando diciamo che qualche attributo è contenuto nella natura o nel concetto di una cosa, è lo stesso che se dicessimo che quell'attributo è vero di quella cosa, e che si può asserire che è in essa.

X. Due sostanze si dice che sono realmente distinte, quando ognuna di esse può esistere senza dell'altra.

Postulati.

Io chiedo, *in primo luogo,* che i Lettori considerino quanto deboli sono le ragioni, che han fatto loro fin qui prestar fede ai loro sensi, e quanto sono incerti tutti i giudizii, che essi hanno in appresso poggiato su di essi; e che ripetano questa considerazione nel loro spirito sì a lungo e sì spesso, da acquistare alfine l'abitudine di non confidare più sì fortemente nei loro sensi; poichè credo che questo è necessario per rendersi capace di conoscere la verità delle cose Metafisiche, che non dipendono punto dai sensi.

In secondo luogo, io domando che essi considerino il loro proprio spirito e tutti quelli dei suoi attributi, di cui riconosceranno di non potere in nessun modo dubitare, anche se supponessero che tutto ciò che hanno mai ricevuto per mezzo dei sensi fosse interamente falso; e che non cessino punto di considerarlo, senza prima aver acquistato l'uso di concepirlo distintamente, e di credere che esso è più facile a conoscere di tutte le cose corporali.

In terzo luogo, che esaminino diligentemente le proposizioni, che non hanno bisogno di prova per essere conosciute, e di cui ciascuno trova le nozioni in sè stesso, come son queste: « che una stessa cosa non può essere e non essere in pari tempo; che il niente non può essere la causa efficiente di niuna cosa », ed altre simili; e che così esercitino quella chiarezza dell'intelletto, che loro è stata concessa dalla natura, ma che le percezioni dei sensi sono soliti di turbare e di oscurare; che l'esercitino, dico, tutta pura e libera dai loro pregiudizii; poichè per questo mezzo la verità degli assiomi che seguono sarà loro evidentissima.

In quarto luogo, che esaminino le idee di quelle nature, che contengono in sè una riunione di parecchi attributi insieme, come è la natura del triangolo, quella del quadrato, o di qualche altra figura; come anche la natura dello spirito, la natura del corpo, e, al di sopra di tutte, la na-

tura di Dio o di un essere sovranamente perfetto. E che facciano attenzione che si può asserire con verità che in esse sono tutte quelle cose, che noi concepiamo chiaramente esservi contenute. Per esempio, poichè nella natura del triangolo rettilineo è compreso che i suoi tre angoli sono uguali a due retti, e nella natura del corpo o di una cosa estesa è compresa la divisibilità (poichè noi non concepiamo cosa estesa così piccola, che non la possiamo dividere, almeno col pensiero), è vero il dire che i tre angoli di ogni triangolo rettilineo sono uguali a due retti, e che ogni corpo è divisibile.

In quinto luogo, io domando che essi si fermino a lungo a contemplare la natura dell'essere sovranamente perfetto; e, tra le altre cose, che considerino che, nelle idee di tutte le altre nature, l'esistenza possibile si trova ben contenuta, ma che, nell'idea di Dio, non solo l'esistenza possibile vi è contenuta, ma, di più, la necessaria. Poichè, per ciò solo, e senza alcun ragionamento, conosceranno che Dio esiste; ed egli sarà loro non meno chiaro ed evidente, senz'altra prova, di quel che sia loro manifesto che due è un numero pari, e che tre è un numero dispari, e cose simili. Poichè vi sono delle cose, che sono così conosciute senza prove da alcuni, mentre altri non le intendono che per mezzo di un lungo discorso e ragionamento.

In sesto luogo, che, considerando con cura tutti gli esempii di una chiara e distinta percezione e tutti quelli, la percezione dei quali è oscura e confusa, di cui ho parlato nelle mie Meditazioni, si abituino a distinguere le cose che sono chiaramente conosciute da quelle che sono oscure; poichè ciò s'apprende meglio per mezzo di esempii, che per mezzo di regole; ed io credo che non si possa darne alcun esempio, di cui io non abbia toccato qualcosa.

In settimo luogo, chiedo che i lettori, osservando di non aver mai riconosciuto falsità alcuna nelle cose, che hanno chiaramente concepito, e che, al contrario, non hanno mai incontrato, se non per caso, verità niuna nelle cose, che non hanno concepito se non oscuramente, considerino che

sarebbe cosa affatto sragionevole se, per alcuni pregiudizii dei sensi, o per alcune supposizioni fatte a capriccio, e fondate su qualche cosa di oscuro e di sconosciuto, revocassero in dubbio le cose, che l'intelletto concepisce chiaramente e distintamente. Per mezzo di che essi ammetteranno facilmente gli Assiomi seguenti come veri e indubitabili, benchè io confessi che parecchi fra essi avrebbero potuto essere meglio spiegati, ed avrebbero dovuto essere proposti come dei teoremi piuttosto che come degli assiomi, se avessi voluto essere più esatto.

Assiomi o Nozioni comuni.

I. Non vi è cosa alcuna esistente, della quale non si possa domandare qual'è la causa per la quale esiste. Poichè ciò stesso si può domandare di Dio; non ch'egli abbia bisogno di causa alcuna per esistere, ma perchè l'immensità stessa della sua natura è la causa o la ragione, per la quale egli non ha bisogno di niuna causa per esistere.

II. Il tempo presente non dipende punto da quello che l'ha immediatamente preceduto; ecco perchè non v'è bisogno, per conservare una cosa, di una causa minore, che per produrla la prima volta.

III. Niuna cosa, e niuna perfezione di questa cosa attualmente esistente, può avere il *Nulla*, o una cosa non esistente, come causa della sua esistenza.

IV. Tutta la realtà o perfezione che è in una cosa si ritrova formalmente, o eminentemente, nella sua causa prima e totale.

V. Dal che segue anche che la realtà oggettiva delle nostre idee richiede una causa, nella quale questa stessa realtà sia contenuta, non solo oggettivamente, ma anche formalmente o eminentemente. E bisogna osservare che questo Assioma dev'essere ammesso così necessariamente, che da esso solo dipende la conoscenza di tutte le cose, tanto sensibili, quanto non sensibili. Poichè donde sappiamo noi, per esempio,

che il Cielo esiste? Forse perchè lo vediamo? Ma questa visione non tocca punto lo spirito, se non in quanto essa è un'idea: un'idea, dico, inerente allo spirito stesso, e non un'immagine dipinta nella fantasia; e, all'occasione di quest'idea, noi non possiamo giudicare che il cielo esiste, se non supponiamo che ogni idea deve avere una causa della sua realtà oggettiva, che sia realmente esistente; la qual causa noi giudichiamo che è il cielo stesso, e così delle altre.

VI. Vi sono diversi gradi di realtà o di entità: poichè la sostanza ha più realtà dell'accidente o del modo, e la sostanza infinita più della finita. Ecco anche perchè v'ha più realtà oggettiva nell'idea della sostanza che in quella dell'accidente, e nell'idea della sostanza infinita che nell'idea della sostanza finita.

VII. La volontà si porta volontariamente e liberamente (poichè questa è la sua essenza), ma, tuttavia, infallibilmente, verso il bene, che le è chiaramente conosciuto. Ecco perchè, se essa viene a conoscere alcune perfezioni che non ha, se le darà subito, se sono in suo potere; poichè conoscerà che per lei è un bene maggiore possederle che non possederle.

VIII. Ciò che può fare il più, o il più difficile, può anche fare il meno, o il più facile.

IX. È una cosa più grande e più difficile creare o conservare una sostanza, che creare o conservare i suoi attributi o proprietà; ma non è una cosa più grande, o più difficile, creare una cosa che conservarla, come già è stato detto.

X. Nell'idea o nel concetto di ogni cosa l'esistenza è contenuta, perchè noi non possiamo nulla concepire che sotto la forma di una cosa che esiste; ma con questa differenza: che nel concetto di una cosa limitata è contenuta soltanto l'esistenza possibile o contingente, e nel concetto di un essere sovranamente perfetto è compresa quella perfetta e necessaria.

Proposizione prima.

L'esistenza di Dio si conosce dalla sola considerazione della sua natura.

Dimostrazione. per assioma decimo

Dire che qualche attributo è contenuto nella natura o nel concetto di una cosa, è lo stesso che dire che quest'attributo è vero di questa cosa, e che si può asserire che è in essa (per la definizione nona).

Ora, l'esistenza necessaria è contenuta nella natura o nel concetto di Dio (per l'assioma decimo).

Dunque, è vero dire che l'esistenza necessaria è in Dio, oppure che Dio esiste.

E questo sillogismo è lo stesso di cui mi sono servito nella mia risposta al sesto articolo di queste obbiezioni; e la sua conclusione può essere conosciuta senza prova da quelli che sono liberi da tutti i pregiudizii, come è stato detto nel quinto postulato. Ma poichè non è facile pervenire ad una sì grande chiarezza di spirito, cercheremo di provare la stessa cosa per mezzo di altre vie.

Proposizione seconda.

L'esistenza di Dio è dimostrata dai suoi effetti, per ciò solo che la sua idea è in noi.

Dimostrazione.

La realtà oggettiva di ognuna delle nostre idee richiede una causa, nella quale questa stessa realtà sia contenuta, non oggettivamente, ma formalmente o eminentemente (per l'assioma quinto).

Ora, è un fatto che noi abbiamo in noi l'idea di Dio (per le definizioni seconda e ottava), e che la realtà oggettiva di

questa idea non è punto contenuta in noi, nè formalmente, nè eminentemente (per l'assioma sesto), e che essa non può essere contenuta in alcun altro che in Dio stesso (per la definizione ottava).

Dunque, quest'idea di Dio, che è in noi, domanda Dio come sua causa: e, per conseguenza, Dio esiste (per l'assioma terzo).

Proposizione terza.

L'ESISTENZA DI DIO È ANCHE DIMOSTRATA DAL FATTO CHE NOI STESSI, CHE ABBIAMO IN NOI LA SUA IDEA, ESISTIAMO.

Dimostrazione.

Se io avessi la potenza di conservare me stesso, avrei anche, a più forte ragione, il potere di darmi tutte le perfezioni che mi mancano (per gli assiomi ottavo e nono); poichè queste perfezioni non sono che attributi della sostanza, e, in quanto a me, io sono una sostanza.

Ma io non ho la potenza di darmi tutte quelle perfezioni; poichè, altrimenti, le possederei di già (per l'assioma settimo).

Dunque, io non ho la potenza di conservare me stesso.

Ancora: io non posso esistere senza essere conservato, fino a che esisto, sia da me stesso, supposto che ne abbia il potere, sia da un altro, che abbia questo potere (per gli assiomi primo e secondo).

Ora, è un fatto che io esisto, e, tuttavia, non ho la potenza di conservarmi io stesso, come testè ho provato.

Dunque, sono conservato da un altro.

Di più, colui dal quale son conservato ha in sè formalmente o eminentemente tutto ciò che è in me (per l'assioma quarto).

Ora, è un fatto che io ho in me l'idea o la nozione di parecchie perfezioni che mi mancano, ed insieme l'idea di un Dio (per le definizioni seconda e ottava).

Dunque, la nozione di queste stesse perfezioni è anche in colui, dal quale sono conservato.

Infine, colui stesso dal quale sono conservato non può avere la nozione di perfezioni che gli manchino, cioè che egli non abbia in sè formalmente o eminentemente (per l'assioma settimo); poichè, avendo la potenza di conservarmi, come or ora è stato detto, egli avrebbe, a più forte ragione, il potere di concederle a sè stesso, se non le avesse (per gli assiomi ottavo e nono).

Ora, è un fatto che esso ha la nozione di tutte le perfezioni che io riconosco mancarmi, e che concepisco non potere essere che in Dio soltanto, come testè ho provato.

Dunque, esso le ha già tutte in sè formalmente o eminentemente; e così è Dio.

Corollario.

Dio ha creato il Cielo e la Terra, e tutto ciò che vi è contenuto, ed oltre di ciò può fare tutte le cose che noi concepiamo chiaramente, nella maniera in cui le concepiamo.

Dimostrazione.

Tutte queste cose seguono chiaramente dalla proposizione precedente. Poichè noi vi abbiamo provato l'esistenza di Dio, poichè è necessario che vi sia un essere che esista, nel quale tutte le perfezioni, di cui vi è in noi qualche idea, sieno contenute formalmente o eminentemente.

Ora, è un fatto che noi abbiamo in noi l'idea di una potenza sì grande, che da colui solo nel quale essa si trova, non solo il Cielo e la Terra, ecc., debbono essere stati creati, ma anche tutte le altre cose, che conosciamo come possibili.

Dunque, provando l'esistenza di Dio, abbiamo anche provato di lui tutte queste cose.

Proposizione quarta.

Lo Spirito e il Corpo sono realmente distinti.

Dimostrazione.

Tutto ciò che concepiamo chiaramente può essere fatto da Dio nella maniera in cui lo concepiamo (per il corollario precedente).

Ma noi concepiamo chiaramente lo spirito, cioè una sostanza pensante, senza il corpo, cioè senza una sostanza estesa (per il postulato secondo); e, d'altra parte, concepiamo con eguale chiarezza il corpo senza lo spirito (come ciascuno accorda facilmente).

Dunque, almeno per l'onnipotenza di Dio, lo spirito può essere senza il corpo, e il corpo senza lo spirito.

Ora, le sostanze che possono essere l'una senza dell'altra sono realmente distinte (per la definizione decima).

Ora, è un fatto che lo spirito e il corpo sono delle sostanze (per le definizioni quinta, sesta e settima), che possono essere l'una senza dell'altra (come or ora ho provato).

Dunque, lo spirito e il corpo sono realmente distinti.

E bisogna osservare che io mi sono qui servito della onnipotenza di Dio per trarne la mia prova; non che siavi bisogno di qualche straordinaria potenza per separare lo spirito dal corpo, ma perchè, non avendo trattato che di Dio solo nelle proposizioni precedenti, non potevo trarla d'altronde che da lui. E non importa in nessun modo da quale potenza due cose sieno separate, purchè noi conosciamo che sono realmente distinte.

TERZE OBBIEZIONI

FATTE DA UN CELEBRE FILOSOFO INGLESE (1), CON LE RISPOSTE DELL'AUTORE.

Sulla prima Meditazione.

Delle cose che possono essere revocate in dubbio.

OBBIEZIONE PRIMA.

È abbastanza manifesto, dalle cose che sono state dette in questa Meditazione, che non vi è punto segno certo ed evidente, per mezzo del quale possiamo riconoscere e distinguere i nostri sogni dalla veglia e da una vera percezione dei sensi; e, pertanto, che le immagini delle cose che noi sentiamo essendo svegli non son già degli accidenti attaccati a degli oggetti esteriori, e che non sono punto prove

(1) Tommaso Hobbes, il celebre filosofo e politico inglese (1588-1679). Data la personalità di Hobbes e l'importanza dell'opera sua nella storia della filosofia, sarà bene estenderci alquanto sulle relazioni che corsero fra lui e Descartes. Dal 1634 al 1637, in qualità di *travelling tutor* del giovine conte di Cavendish, Hobbes visitò per la terza volta il continente europeo. Aio e pupillo furono parecchie volte a Parigi, e vi fecero un ultimo e più lungo soggiorno di otto mesi, fino alla primavera del 1637. In quel tempo Hobbes conobbe il padre Marino Mersenne e fu ammesso nella società di filosofi, teologi, matematici e naturalisti, che si raccoglieva in casa di lui. Egli lo ricorda con gratitudine nell'autobiografia in versi: *Vita carmine expressa:*

> Adfuit e Minimis Mersennus, fidus amicus,
> Vir doctus, sapiens, eximieque bonus,
> Cujus cella scholis erat omnibus anteponenda.

Ed allora per la prima volta, senza dubbio, gli si parlò di Descartes, che stava per pubblicare il *Discorso sul Metodo* e i *Saggi*. In quello stesso anno 1637 Hobbes ed il suo allievo ritornarono in Inghilterra. Ma il primo vi restò poco tempo,

sufficienti per mostrare che questi oggetti esteriori esistono di fatto. Ecco perchè se, senza aiutarci con alcun altro ragionamento, seguiamo solo i nostri sensi, abbiamo giusto motivo di dubitare se qualche cosa esista o no. Noi rico-

---

perchè, inasprendosi, col processo di Strafford, la lotta tra i Comuni ed il Re, si rifugiò nuovamente in Parigi, ove ricominciò subito a frequentare le riunioni di casa Mersenne. Infatti, per la prima volta nell'epistolario cartesiano, egli è nominato come « l'Inglese » in una lettera scritta da Leida il 31 dicembre 1640 da Descartes al padre Mersenne, nella quale Descartes prega costui d'inviargli, per mezzo di Costantino Huygens, il discorso di Hobbes sulla riflessione dei corpi. Questi, intanto, aveva avuto comunicazione da Mersenne delle *Meditazioni* di Descartes, e s'accingeva ad esaminarle, e, insieme con esse, a criticare la *Diottrica* dello stesso autore. Il 20 gennaio 1641 Descartes riceveva da Huygens i primi tre fogli di una lunga lettera di Hobbes, contenente delle obbiezioni alla sua fisica e, in ispecial modo, alla *Diottrica*. Egli rispose subito con lettera da Leida del 21 gennaio 1641 a Mersenne, nella quale parla con gran disprezzo della filosofia hobbesiana: « Io non ho paura che la sua Filosofia sembri la mia, benchè egli non voglia considerare, come me, che le figure ed i movimenti. Son questi bene i veri principii; ma se si commettono degli errori seguendoli, essi appaiono sì chiaramente a quelli che hanno un po' d'intelletto, che non bisogna andare così presto com'egli fa, per ben riuscirvi ». A questa lettera per Mersenne era acclusa per Hobbes una replica stringente e minuziosa alle obbiezioni di lui. Intanto Descartes aveva ricevuto le Seconde e Terze Obbiezioni alle *Meditazioni*, e non vi aveva risposto ancora. Sollecitato da Mersenne, egli, con lettera del 28 gennaio 1641 da Leida, si scusava del ritardo, perchè occupatissimo, e perchè « quelli che le han fatto sembrano non aver null'affatto compreso di quel che ho scritto e non averlo letto che correndo le poste, sì che non mi dànno occasione che di ripetere ciò che vi ho di già messo ». Con lettera a Mersenne del 7 febbraio 1641 da Parigi, Hobbes controreplicò alla replica di Descartes. Questi ricevette poco dopo, il 18 febbraio 1641, gli altri otto fogli della lettera di Hobbes, ai primi tre fogli della quale aveva già risposto, e vi rispose nello stesso giorno, con lettera da Leida a Mersenne per Hobbes, l'argomento della quale è sempre la polemica relativa alla *Diottrica*. Ricevuta la lettera di Hobbes del 7 febbraio, Descartes, con lettera a Mersenne da Leida in data 4 marzo 1641, tornò a replicare al pertinace avversario in tono assai fiero e sdegnoso. Dopo aver espresso il suo proposito di non aver più relazioni con lui pel suo carattere litigioso, Descartes pregava Mersenne di non comunicare all'Inglese più nulla delle sue opinioni non ancora stampate, sospettandolo forte di voler acquistare riputazione a sue spese e con male pratiche. E le nuove risposte di Descartes erano dirette non ad Hobbes, ma a Mersenne, perchè le comunicasse verbalmente ed in nome di lui, Mersenne, ad Hobbes. E di Hobbes torna a parlare per dirne male in una lettera da Leida a Mersenne del 18 marzo 1641, a proposito di una sua opinione sulla causa della riflessione dei corpi. Intanto Hobbes non se ne stava in silenzio. Egli aveva preso conoscenza della lettera di Descartes a Mersenne in data 4 marzo, e vi replicò con lettera del 30 marzo 1641, sempre da Parigi. L'argomento della polemica è ancora la *Diottrica*, con in più una questione personale, sostenendo Hobbes di aver egli esposto pel primo a Parigi nel 1630 (in occasione del secondo viaggio che fece sul conti-

nosciamo, dunque, la verità di questa Meditazione. Ma, poichè Platone ha parlato di questa incertezza delle cose sensibili, e parecchi altri antichi Filosofi prima e dopo di lui, e poichè è facile osservare la difficoltà che vi è di discer-

---

nente, accompagnando in qualità di *travelling tutor* il figlio di sir Gervasio Clifton), in presenza dei fratelli Cavendish, una dottrina sulla natura e produzione della luce e del suono e di tutti i fantasmi o idee, simile a quella enunciata da Descartes nella *Diottrica*, ed insinuando tra le righe il dubbio che questi potesse averne avuto notizia ed essersela tacitamente appropriata. Con lettera da Endegeest a Mersenne, in data 21 aprile 1641, Descartes respinse sdegnosamente l'accusa di plagio, dicendo: « Se la sua Filosofia è tale che egli ha paura che gliela rubino, che la pubblichi; per me, gli prometto che non mi affretterò d'un momento a pubblicare la mia alla sua occasione ». Intanto aveva risposto, benchè di malavoglia, alle obbiezioni di Hobbes alle *Meditazioni*, scusandosi con Mersenne di essersene sbrigato così brevemente col dire: « Non ho creduto dovermi estendere più di quanto abbia fatto nelle mie Risposte all'Inglese, poichè le sue Obbiezioni mi son sembrate sì poco verisimili, che sarebbe stato farle valer troppo il rispondervi più lungamente ». E così terminarono le relazioni dirette fra Hobbes e Descartes. Ma questi non perdette di vista il primo, e il nome di Hobbes ricorre ancora nell'epistolario del gran metafisico francese, ma sempre accompagnato da espressioni di sdegno e di poca stima. In due lettere da Endegeest a Mersenne, del 23 febbraio e del 26 aprile 1643, Descartes fa menzione di Hobbes, ma solo per dire, nella prima, che non ha nessuna curiosità di leggere gli scritti dell'Inglese, e nella seconda, che, tranne un'osservazione particolare, non ha trovato nulla d'interessante in un suo scritto sul flusso e riflusso del mare. Si era pubblicato, intanto, in Parigi, nel 1642, anonimo il libro di Hobbes: *De Cive*. Descartes ne ebbe conoscenza, lo scorse, e in una lettera senza data, ma ch'è, forse, del 1643, a un R. P. Gesuita, che non si sa chi sia, ne svela l'anonimo e ne dà questo curioso giudizio: « Tutto quel che posso dire del libro *De Cive* è che io giudico che il suo autore è lo stesso di colui che ha fatto le terze obbiezioni contro le mie Meditazioni, e che lo trovo molto più abile in Morale che in Metafisica e in Fisica; nonostante che non possa in alcun modo approvare i suoi principii, nè le sue massime, che sono pessime e pericolosissime, poichè suppone tutti gli uomini cattivi, o dà loro motivo di esserlo. Tutto il suo scopo è di scrivere in favore della Monarchia, il che si potrebbe fare più vantaggiosamente e più solidamente di quanto egli abbia fatto, prendendo delle massime più virtuose e più solide. Ed egli ha scritto anche assai sfavorevolmente contro la Chiesa e la Religione Romana, sì che, se non è particolarmente appoggiato da qualche favore potentissimo, non veggo come può esentare il suo libro dall'essere censurato ». I due grandi avversarii si conobbero nel 1647 o 48 (non si sa bene), in occasione d'un viaggio di Descartes in Francia, dove Hobbes era ancor trattenuto dalla paura della Rivoluzione inglese. Il marchese di Newcastle, che si atteggiava a gran mecenate dei filosofi, riunì in un pranzo a casa sua Hobbes, Descartes e Gassendi (riconciliato anch'esso con Descartes dopo l'aspra polemica relativa alle *Meditazioni*), e, *inter pocula*, si suggellò l'amicizia di questi grandi uomini, « le tre migliori teste di filosofi in quel tempo », come dirà più tardi il contemporaneo Sorbière. (*N. d. T.*).

nere la veglia dal sonno, avrei voluto che questo eccellente autore di nuove speculazioni si fosse astenuto dal pubblicare delle cose così vecchie.

RISPOSTA.

Le ragioni di dubitare, che sono qui accolte come vere da questo Filosofo, non sono state proposte da me se non come verosimili; ed io me ne sono servito, non per spacciarle come nuove, ma in parte per preparare gli spiriti dei Lettori a considerare le cose intellettuali ed a distinguerle dalle corporali, al quale scopo esse mi sono sempre sembrate necessariissime; in parte per rispondervi nelle Meditazioni seguenti; ed in parte anche per far vedere quanto sono ferme e sicure le verità che propongo in seguito, poichè non possono essere scosse da dubbii così generali e così straordinarii. E non è stato già per acquistar gloria che le ho riportate, ma credo di essere stato obbligato a spiegarle, non meno di quel che un Medico lo sia a descrivere la malattia, di cui ha intrapreso d'insegnare la cura.

Sulla seconda Meditazione.

Della natura dello spirito umano.

OBBIEZIONE SECONDA.

« Io sono una cosa che pensa ». Ben detto; poichè, dal fatto che penso o dal fatto che ho un'idea, sia vegliando, sia dormendo, s'inferisce che io sono pensante: poichè queste due cose: « Io penso » ed « io sono pensante » significano la stessa cosa. Dal fatto che io sono pensante ne segue « che io sono », poichè quel che pensa non è un niente. Ma dove il nostro autore aggiunge: « cioè uno spirito, un'anima, un intelletto, una ragione », di là nasce un dubbio. Poichè non mi sembra ben dedotto questo ragionamento, di dire: « io sono pensante », dunque « io sono

un pensiero »; oppure « io sono intelligente », dunque « io sono un intelletto ». Poichè nella stessa guisa potrei dire: « io sono passeggiante », dunque « io sono una passeggiata ». Il signor Des Cartes, dunque, prende la cosa intelligente e l'intellezione, che ne è l'atto, per una medesima cosa; o, almeno, dice che è lo stesso la cosa che intende e l'intelletto, che è una potenza o facoltà di una cosa intelligente. Nondimeno tutti i Filosofi distinguono il soggetto dalle sue facoltà e dai suoi atti, cioè dalle sue proprietà e dalle sue essenze; poichè altro è la cosa stessa *che è,* ed altro la sua *essenza.* Può, dunque, essere che una cosa che pensa sia il soggetto dello spirito, della ragione o dell'intelletto, e, pertanto, che sia qualche cosa di corporale, ed il contrario di questa ipotesi è assunto, o postulato, ma non provato. E, tuttavia, è in ciò che consiste il fondamento della conclusione, che il signor Des Cartes sembra voglia stabilire.

Allo stesso luogo egli dice: « Io ho riconosciuto che esisto, io cerco adesso chi sono io, io che ho riconosciuto di esistere. Ora è certissimo che questa nozione e conoscenza di me stesso, così precisamente presa, non dipende punto dalle cose, l'esistenza delle quali non mi è ancora conosciuta ».

È certissimo che la conoscenza di questa proposizione: *io esisto,* dipende da questa: *io penso,* come egli ci ha benissimo insegnato. Ma donde ci viene la conoscenza di questa: *io penso?* Certo, non per altra via, se non per il fatto che noi non possiamo concepire alcun atto senza il suo soggetto, come il pensiero senza una cosa che pensa, la scienza senza una cosa che sappia, e la passeggiata senza una cosa che passeggi.

E di lì sembra seguire che una cosa pensante è qualche cosa di corporale; poichè i soggetti di tutti gli atti sembrano essere intesi solo sotto una ragione corporale, o sotto una ragione materiale, come ha egli stesso mostrato un poco dopo con l'esempio della cera, la quale, benchè il suo colore, la sua durezza, la sua figura e tutti i suoi altri atti sieno cambiati, è sempre concepita essere la stessa cosa,

cioè la stessa materia soggetta a tutti questi cambiamenti. Ora, non è già per mezzo di un altro pensiero che s'inferisce che io penso; poichè, benchè qualcuno possa pensare di aver pensato (il qual pensiero non è altro che un ricordo), tuttavia è affatto impossibile di pensare che si pensa, e di sapere che si sa; poichè si avrebbe allora un'interrogazione che non finirebbe mai: donde sapete voi che voi sapete che voi sapete che voi sapete, ecc.

E pertanto, poichè la conoscenza di questa proposizione: *Io esisto,* dipende dalla conoscenza di questa: *Io penso;* e la conoscenza di questa, dal fatto che non possiamo separare il pensiero da una materia che pensa; sembra doversi dedurre che una cosa che pensa è materiale, piuttosto che immateriale.

Risposta.

Dove ho detto: « cioè uno spirito, un'anima, un intelletto, una ragione, e così via », non ho punto inteso con questi nomi le sole facoltà, ma le cose dotate della facoltà di pensare, come si suole intendere con i due primi nomi, ed assai spesso anche con i due ultimi: il che ho così spesso spiegato, ed in termini così espliciti, da non comprendere che vi sia stato luogo di dubitarne.

E non vi è punto qui rapporto o convenienza fra la passeggiata ed il pensiero, perchè la passeggiata non è mai intesa altrimenti che come l'azione stessa; ma il pensiero si prende qualche volta per l'azione, qualche volta per la facoltà, e qualche volta per la cosa, in cui risiede questa facoltà.

Ed io non dico che l'intellezione e la cosa che intende siano una stessa cosa, e neppure la cosa che intende e l'intelletto, se l'intelletto è preso per una facoltà, ma solamente quando esso è preso per la cosa stessa la quale intende. Ora, confesso francamente che, per significare una cosa o una sostanza, che io volevo spogliare di tutte le cose che non le appartengono punto, mi sono servito di termini sem-

plici ed astratti per quanto ho potuto, come, al contrario, questo Filosofo, per significare la stessa sostanza, ne impiega altri assai concreti e composti, cioè quelli di soggetto, di materia e di corpo, allo scopo d'impedire, per quanto può, che si possa separare il pensiero dal corpo. Ed io non temo che il modo di cui egli si serve, che è di unire così parecchie cose insieme, sia trovato più adatto per giungere alla conoscenza della verità che il mio, per mezzo del quale distinguo, per quanto posso, ogni cosa. Ma non fermiamoci di più alle parole, e veniamo alla cosa di cui si tratta.

« Può essere », dice lui, « che una cosa che pensa sia qualche cosa di corporale, ed il contrario di ciò è affermato, ma non provato ». Tutt'altro. Io non ho punto avanzato il contrario, e non me ne sono in alcun modo servito di fondamento, ma l'ho lasciato interamente indeterminato sino alla sesta Meditazione, nella quale esso è provato.

In appresso, egli dice benissimo « che noi non possiamo concepire nessun atto senza il suo soggetto, come il pensiero senza una cosa che pensa, perchè la cosa che pensa non è un nulla »; ma poi, senza niuna ragione, e contro ogni buona Logica, ed anche contro il modo ordinario di parlare, aggiunge « che di là sembra seguirne che una cosa che pensa è qualche cosa di corporale »; poichè i soggetti di tutti gli atti sono bene in verità concepiti come sostanze (o, se volete, come materie, e cioè materie metafisiche), ma non perciò come dei corpi.

Al contrario, tutti i Logici, e quasi tutti con essi, sogliono dire che fra le sostanze le une sono spirituali, e le altre corporali. Ed io non ho provato altra cosa con l'esempio della cera, se non che il colore, la durezza, la figura, ecc., non appartengono punto alla ragion formale della cera; cioè si può concepire tutto quel che si trova necessariamente nella cera, senza aver bisogno per questo di pensare ad esse. Io non ho neppure parlato in quel luogo della ragion formale dello spirito, e neppure di quella del corpo.

E non serve a niente il dire, come fa qui questo filosofo, che un pensiero non può essere il soggetto di un altro pen-

siero. Poichè chi ha mai immaginato ciò altri che lui? Ma io cercherò qui di spiegare tutta la cosa di cui si tratta in poche parole.

È certo che il pensiero non può esistere senza una cosa che pensi, ed in generale nessun accidente o nessun atto può esistere senza una sostanza, della quale esso sia l'atto. Ma, poichè noi non conosciamo la sostanza immediatamente per sè stessa, ma solamente perchè è il soggetto di alcuni atti, è convenientissimo alla ragione, e l'uso stesso lo richiede, che chiamiamo con diversi nomi quelle sostanze, che conosciamo essere i soggetti di parecchi atti od accidenti interamente diversi, e che, fatto questo, esaminiamo se questi diversi nomi significano delle cose differenti, o una sola e medesima cosa.

Ora, vi sono certi atti che chiamiamo *corporei*, come la grandezza, la figura, il movimento, e tutte le altre cose che non possono essere concepite senza un'estensione locale, e noi chiamiamo col nome di *corpo* la sostanza nella quale risiedono; e non si può immaginare che soggetto della figura sia una sostanza, soggetto del movimento locale ne sia un'altra, ecc., perchè tutti questi atti convengono fra di loro, poichè presuppongono l'estensione. In appresso, vi sono altri atti che noi chiamiamo *intellettuali*, come intendere, volere, immaginare, sentire, ecc., i quali tutti convengono fra loro in questo, che non possono essere senza pensiero, o percezione, o coscienza e conoscenza; e la sostanza nella quale essi risiedono, noi diciamo che è *una cosa che pensa*, o uno spirito, o con qualunque altro nome vogliamo chiamarla, purchè non la confondiamo punto con la sostanza corporale, poichè gli atti intellettuali non hanno nessuna affinità con gli atti corporali, ed il pensiero, che è la ragione comune, nella quale essi convengono, differisce totalmente dall'estensione, che è la ragione comune degli altri.

Ma, dopo che abbiamo formato due concetti chiari e distinti di queste due sostanze, è facile conoscere, da ciò che è stato detto nella sesta Meditazione, se esse non sieno che una medesima cosa, o se sono due cose differenti.

Obbiezione terza.

« Che v'è, dunque, che sia distinto dal mio pensiero? Che v'è, di cui si possa dire che esso è separato da me stesso? ».

Qualcuno risponderà forse a questa domanda: Io sono distinto dal mio pensiero, io stesso che penso; e sebbene esso non sia in verità separato da me stesso, è, tuttavia, differente da me: nella stessa guisa che la passeggiata (come è stato detto di sopra) è distinta da colui che passeggia. Che se il signor Des Cartes mostra che colui che intende e l'intelletto sono una stessa cosa, noi cadremo in quella maniera di parlare scolastica: l'intelletto intende, la vista vede, la volontà vuole; e per una giusta analogia: la passeggiata, o almeno la facoltà di passeggiare, passeggerà; tutte cose che sono oscure, improprie ed affatto indegne della lucidità ordinaria del signor Des Cartes.

Risposta.

Io non nego che io che penso sia distinto dal mio pensiero, come una cosa lo è dal suo modo; ma dove chiedo: « che v'è, dunque, che sia distinto dal mio pensiero? », intendo ciò delle diverse maniere di pensare, che son là enunciate, e non della mia sostanza; e dove aggiungo: « che v'è, di cui si possa dire che esso è separato da me stesso? », voglio dire solamente che tutte queste maniere di pensare, che sono in me, non possono avere nessuna esistenza al di fuori di me: e non veggo che vi sia in ciò luogo alcuno di dubbio, nè perchè mi si rimproveri qui di oscurità.

Obbiezione quarta.

« Bisogna, dunque, che io convenga che non saprei neppure concepire con l'immaginazione ciò ch'è questa cera, e che non vi è che il mio intelletto solo che concepisca ciò ».

Vi è una grande differenza tra immaginare, cioè avere qualche idea, e concepire con l'intelletto, cioè concludere ragionando che qualche cosa è o esiste; ma il signor Des Cartes non ci ha spiegato in che cosa essi differiscano. Gli antichi Peripatetici hanno anche insegnato assai chiaramente che la sostanza non si percepisce punto per mezzo dei sensi, ma che si arguisce per mezzo della ragione.

Che diremo noi, ora, se, per avventura, il ragionamento non è nient'altro che un'accolta e concatenamento di nomi per mezzo della parola *è?* Dal che seguirebbe che, per mezzo della ragione, noi non concludiamo per nulla affatto riguardo alla natura delle cose, ma solo riguardo alle loro denominazioni, cioè che, per mezzo di essa, vediamo semplicemente se riuniamo bene o male i nomi delle cose, secondo le convenzioni che abbiamo fatto a nostro capriccio riguardo alle loro significazioni. Se la cosa è così, come può essere, il ragionamento dipenderà dai nomi, i nomi dall'immaginazione, e l'immaginazione forse (e questo secondo la mia opinione) dal movimento degli organi corporei; e così lo spirito non sarà nient'altro che un movimento in certe parti del corpo organico.

Risposta.

Io ho spiegato, nella seconda Meditazione, la differenza che è fra l'immaginazione ed il concetto puro dell'intelletto o dello spirito, quando, nell'esempio della cera, ho fatto vedere quali sono le cose, che immaginiamo in essa, e quali son quelle che concepiamo per mezzo del solo intelletto; ma ho ancora spiegato altrove in che modo intendiamo una cosa diversamente da come l'immaginiamo, poichè, per immaginare, per esempio, un pentagono, v'è bisogno di una particolare tensione di spirito, che ci renda questa figura (cioè i suoi cinque lati e lo spazio ch'essi racchiudono) come presente, della qual tensione non ci serviamo punto per concepire. Ora, la riunione che si fa nel ragionamento non è quella dei nomi, sibbene quella delle cose si-

gnificate dai nomi; ed io mi maraviglio che un'opinione contraria possa venire nella mente di qualcuno.

Poichè chi dubita che un Francese e un Tedesco non possano avere gli stessi pensieri o ragionamenti riguardo alle medesime cose, benchè, nondimeno, concepiscano delle parole interamente differenti? E questo filosofo non si condanna forse egli stesso, quando parla delle convenzioni, che noi abbiamo fatto a nostro capriccio, riguardo al significato dei termini? Poichè se egli ammette che qualche cosa è significata dalle parole, perchè non vuol concedere che i nostri discorsi e ragionamenti tocchino piuttosto la cosa significata, anzichè le sole parole? E di certo, nella stessa maniera e con un ragionamento giusto quanto quello, col quale conclude che lo spirito è un movimento, egli potrebbe anche conchiudere che la terra è il cielo, o quale altra cosa gli piacerà; perchè non vi sono punto altre cose al mondo, fra le quali non vi sia tanta convenienza, quanta ve n'ha fra il movimento e lo spirito, che sono di due generi interamente differenti.

Sulla terza Meditazione.

Di Dio.

Obbiezione quinta.

« Alcuni fra loro (cioè tra i pensieri degli uomini) sono come le immagini delle cose, alle quali sole conviene propriamente il nome d'idea, come quando penso ad un uomo, ad una chimera, al cielo, ad un Angelo, o a Dio ».

Quando penso ad un uomo, mi rappresento un'idea o un'immagine composta di colore e di figura, della quale posso dubitare se essa rassomiglia ad un uomo, o se non vi rassomiglia. È lo stesso quando penso al cielo. Quando penso ad una chimera, mi rappresento un'idea, o un'immagine, della quale posso dubitare se è il ritratto di qualche animale che non esiste punto, ma che può esistere, o che è esistito altra volta, ovvero che non è mai esistito.

E quando qualcuno pensa ad un Angelo, qualche volta l'immagine di una fiamma si presenta al suo spirito, e qualche volta quella di un giovine fanciullo che ha delle ali, della quale io credo di poter dire con certezza che essa non rassomiglia punto ad un Angelo, e quindi che non è punto l'idea di un Angelo; ma, credendo che vi sono delle creature invisibili ed immateriali, che sono i ministri di Dio, noi diamo ad una cosa, in cui crediamo o che supponiamo, il nome di Angelo, benchè, tuttavia, l'idea, sotto la quale immagino un Angelo, sia composta delle idee delle cose visibili.

È lo stesso col nome venerabile di Dio, del quale non abbiamo alcuna immagine o idea; ecco perchè ci si proibisce di adorarlo sotto un'immagine, per paura che non ci sembri di concepire colui che è inconcepibile.

Noi non abbiamo, dunque, punto in noi, a quel che sembra, nessuna idea di Dio; ma, precisamente come un cieco nato, che s'è parecchie volte avvicinato al fuoco, e che ne ha sentito il calore, riconosce che vi è qualche cosa, dalla quale egli è stato scaldato, e, sentendo dire che questo si chiama fuoco, conclude esservi del fuoco, e, tuttavia, non ne conosce la figura, nè il colore, e non ha, a dir vero, nessuna idea o immagine del fuoco, che si presenti al suo spirito; egualmente l'uomo, vedendo che deve esserci qualche causa delle sue immagini o delle sue idee, e di questa causa un'altra antecedente, e così di seguito, è infine condotto ad una fine, o ad un'ipotesi di qualche causa eterna, la quale, poichè non ha mai cominciato ad esistere, non può avere causa che la precede, il che gli fa concludere necessariamente che vi è un essere eterno che esiste; e, tuttavia, non ha nessuna idea ch'egli possa dire esser quella di questo essere eterno, ma chiama o appella col nome di Dio quella cosa, di cui la fede o la sua ragione lo convince.

Ora, poichè da questa ipotesi, cioè che noi abbiamo in noi l'idea di Dio, il signor Des Cartes viene alla prova di questo teorema: « che Dio (cioè un essere potentissimo, sapientissimo, Creatore dell'Universo, ecc.) esiste », egli

avrebbe dovuto meglio spiegare questa idea di Dio, e di là concluderne non soltanto la sua esistenza, ma anche la creazione del mondo.

RISPOSTA.

Col nome d'idea, egli vuole solamente che s'intendano qui le immagini delle cose materiali dipinte nella fantasia corporea; e questo essendo supposto, gli è facile di mostrare che non si può avere nessuna vera e propria idea di Dio, nè di un Angelo; ma io ho spesso avvertito, e principalmente in quel luogo stesso, che prendo il nome di idea per tutto ciò che è concepito immediatamente dallo spirito: di guisa che, quando voglio e temo, poichè concepisco in pari tempo che voglio e che temo, questo volere e questo timore sono messi da me nel numero delle idee; ed io mi sono servito di questo nome, perchè esso era già comunemente accettato dai filosofi, per significare le forme delle concezioni dell'intelletto divino, benchè noi non riconosciamo in Dio nessuna fantasia o immaginazione corporea; e non conoscevo altro termine più proprio. Ed io credo di avere abbastanza spiegato l'idea di Dio, per quelli che vogliono concepire il senso, che dò alle mie parole; ma per quelli che s'attaccano ad intenderle diversamente da quel che io faccia, non lo potrei mai abbastanza. Finalmente, ciò ch'egli aggiunge qui della creazione del mondo, è affatto fuori di proposito; poichè ho provato che Dio esiste, prima di esaminare se vi era un mondo creato da lui, e da ciò solo che Dio, cioè un essere sovranamente potente, esiste, segue che, se v'ha un mondo, esso dev'essere stato creato da lui.

OBBIEZIONE SESTA.

« Ma ve ne sono altri (cioè altri pensieri), che contengono di più altre forme: per esempio, quando voglio, temo, affermo, nego, io concepisco, sì, in verità, sempre qualche

cosa come il soggetto dell'azione del mio spirito, ma aggiungo anche qualche altra cosa per mezzo di quest'azione all'idea che ho di quella cosa; e di questo genere di pensieri, gli uni sono chiamati volontà o affezioni, e gli altri giudizii ».

Quando qualcuno *vuole* o *teme,* egli ha bene, in verità, l'immagine della cosa che teme e dell'azione che vuole; ma che cosa sia ciò che colui il quale vuole o teme abbracci di più col suo pensiero, questo non è spiegato qui. E sebbene, a ben prenderlo, il timore sia un pensiero, io non veggo come esso possa essere altro che il pensiero o l'idea della cosa che si teme. Poichè la paura di un leone che s'avanza verso di noi che altro è mai, se non l'idea di quel leone, e l'effetto (che una tale idea genera nel cuore), pel quale colui che teme è portato a quel movimento animale, che chiamiamo fuga? Ora, questo movimento di fuga non è un pensiero; e pertanto, resta che, nel timore, non v'è punto altro pensiero che quello che consiste nella rassomiglianza della cosa che si teme. Lo stesso si può dire anche della volontà.

Di più, l'affermazione e la negazione non si fanno punto senza parola e senza nomi; dal che deriva che le bestie non possono nulla affermare, nè negare, neppure per mezzo del pensiero, e, pertanto, non possono neanche fare alcun giudizio. E, tuttavia, il pensiero può essere simile in un uomo e in una bestia; poichè, quando noi affermiamo che un uomo corre, non abbiamo punto altro pensiero che quello che ha un cane, che vede correre il suo padrone, e pertanto l'affermazione e la negazione non aggiungono niente ai semplici pensieri, se non forse il pensiero che i nomi, di cui è composta l'affermazione, sono i nomi della cosa stessa che è nello spirito di colui che afferma; e questo non è nient'altro che comprendere per mezzo del pensiero la rassomiglianza della cosa, ma questa rassomiglianza due volte.

RISPOSTA.

È di per sè evidentissimo che altro è vedere un leone, ed insieme temerlo, ed altro è vederlo solamente; ed egualmente, che altro è vedere un uomo che corre, ed altro asserire che lo si vede. E non osservo nulla qui che abbia bisogno di risposta o di spiegazione.

OBBIEZIONE SETTIMA.

« Mi resta solo da esaminare in qual modo ho acquistato questa idea; poichè non l'ho già ricevuta per mezzo dei sensi, e mai essa s'è offerta a me contro mia aspettazione, come fanno le idee delle cose sensibili, quando queste cose si presentano agli organi esteriori dei miei sensi, o sembrano presentarvisi. Essa non è neppure una pura produzione o finzione del mio spirito, poichè non è mio potere di diminuirvi, nè di aggiungervi nulla; e pertanto, non resta più altro da dire, se non che, come l'idea di me stesso, essa è nata e prodotta con me, fin da quando sono stato creato ».

Se non vi è idea di Dio (ora, non si prova punto che ve ne sia), come sembra che non ve n'è, tutta questa ricerca è inutile. Di più, l'idea di me stesso mi viene (se si considera il corpo) principalmente dalla vista; (se l'anima), non ne abbiamo nessuna idea; ma la ragione ci fa conchiudere che vi è qualcosa di nascosto nel corpo umano, che gli dà il movimento animale, pel quale esso sente e si muove; e questo, checchè esso sia, senza nessuna idea, lo chiamiamo *anima*.

RISPOSTA.

Se vi è un'idea di Dio (come è manifesto che ve n'è una), tutta questa obbiezione è rovesciata; e quando si aggiunge che non abbiamo punto idea dell'anima, ma ch'essa è messa insieme dalla ragione, è lo stesso che se si dicesse che non

se ne ha punto un'immagine dipinta nella fantasia, ma che se ne ha, nondimeno, quella nozione, che fin qui ho chiamato col nome d'idea.

Obbiezione ottava.

« Ma l'altra idea del Sole è presa dai ragionamenti dell'Astronomia, cioè da certe nozioni che sono naturalmente in me ».

Sembra che non possa esservi in pari tempo che una sola idea del Sole, sia ch'esso sia visto per mezzo degli occhi, sia che esso sia concepito per mezzo del ragionamento essere molte volte più grande di quel che sembri alla vista; poichè quest'ultima non è l'idea del Sole, ma una conseguenza del nostro ragionamento, che c'insegna che l'idea del Sole sarebbe parecchie volte più grande, se fosse guardato molto più da vicino. È vero che in diversi tempi possono esserci diverse idee del Sole, come se in un tempo esso è guardato solo con gli occhi, ed in un altro con un cannocchiale d'ingrandimento; ma i ragionamenti dell'Astronomia non rendono punto l'idea del Sole più grande o più piccola, soltanto c'insegnano che l'idea sensibile del Sole è ingannatrice.

Risposta.

Di bel nuovo, ciò che qui è detto non esser punto l'idea del Sole, e nondimeno è descritto, è quello stesso che io chiamo idea. E finchè questo filosofo non vuol convenire con me nella significazione dei termini, non mi può nulla obbiettare che non sia frivolo.

Obbiezione nona.

« Poichè è certo che le idee che mi rappresentano delle sostanze sono qualche cosa di più, e, per così dire, hanno più realtà oggettiva di quelle che mi rappresentano sola-

mente dei modi o accidenti; e, di bel nuovo, quella, per mezzo della quale conosco un Dio sovrano, eterno, infinito, onnisciente, onnipotente e creatore universale di tutte le cose che sono fuori di lui, ha senza dubbio in sè più realtà oggettiva di quelle, per mezzo delle quali mi sono rappresentate le sostanze finite ».

Ho già parecchie volte osservato per lo innanzi che noi non abbiamo nessuna idea, nè di Dio, nè dell'anima; aggiungo adesso: nè della sostanza; perchè riconosco, sì, che la sostanza, in quanto è una materia capace di ricevere diversi accidenti, e che è soggetta ai loro cambiamenti, è percepita e provata dal ragionamento; ma, nondimeno, essa non è concepita, o noi non ne abbiamo nessuna idea. Se questo è vero, come si può dire che le idee che ci rappresentano delle sostanze sono qualche cosa di più, ed hanno più realtà oggettiva di quelle che ci rappresentano degli accidenti? Di più, che il signor Des Cartes consideri di bel nuovo ciò ch'egli vuol dire con queste parole: « hanno più realtà ». La realtà riceve il più ed il meno? O, se egli pensa che una cosa sia più cosa di un'altra, che consideri com'è possibile che ciò possa essere spiegato con tutta la chiarezza e l'evidenza che è richiesta in una dimostrazione, e con la quale ha parecchie volte trattato altre materie.

Risposta.

Ho detto parecchie volte che chiamavo col nome di idea ciò stesso che la ragione ci fa conoscere, come anche tutte le altre cose che concepiamo, in qualunque modo le concepiamo. Ed ho sufficientemente spiegato come la realtà riceve il più e il meno, dicendo che la sostanza è qualche cosa di più del modo, e che, se vi sono qualità reali o sostanze incomplete, esse sono anche qualche cosa di più dei modi, ma qualche cosa di meno delle sostanze complete; ed infine, che se vi è una sostanza infinita e indipendente, questa sostanza è più cosa, o ha più realtà,

cioè partecipa più dell'essere o della cosa, della sostanza finita e dipendente. Il che è di per sè sì manifesto, che non v'è bisogno di portarvi una più ampia spiegazione.

Obbiezione decima.

« E pertanto non resta che la sola idea di Dio, nella quale bisogna considerare se vi è qualche cosa, che non abbia potuto venire da me stesso. Col nome di Dio intendo una sostanza infinita, indipendente, sovranamente intelligente, sovranamente potente, e dalla quale tanto io quanto tutto quello ch'è al mondo, se v'è un mondo, è stato creato. Tutte le quali cose sono tali che, più vi penso, e meno mi sembrano poter venire da me solo. E, per conseguenza, bisogna concludere necessariamente da tutto ciò che è stato detto per lo innanzi che Dio esiste ».

Considerando gli attributi di Dio, affinchè di là ne abbiamo l'idea, e vediamo se vi è qualche cosa in essa, che non abbia potuto venire da noi stessi, io trovo, se non m'inganno, che nè le cose che noi concepiamo col nome di Dio vengono punto da noi, nè che è necessario che vengano d'altronde che dagli oggetti esteriori. Poichè, col nome di Dio, intendo *una sostanza,* cioè intendo che Dio esiste (non già per mezzo di alcuna idea, ma per mezzo del ragionamento); *infinita* (cioè non posso nè concepire, nè immaginare i suoi termini, o delle parti così lontane, che non ne possa ancora immaginare di più lontane): dal che segue che il nome d'*infinito* non ci fornisce l'idea dell'infinità divina, ma bensì quella dei miei proprii termini e limiti; *indipendente,* cioè non concepisco punto causa, dalla quale Dio possa venire: dal che appare manifesto che io non ho altra idea che risponda a questo nome d'*indipendente,* se non la memoria delle mie proprie idee, che hanno tutte il loro cominciamento in diversi tempi, e che, per conseguenza, sono dipendenti.

Ecco perchè dire che Dio è *indipendente*, è dire null'altro, se non che Dio è del numero delle cose, di cui non posso

immaginare l'origine; precisamente come dire che Dio è *infinito*, è quanto dire che egli è del numero delle cose, di cui noi non concepiamo punto i limiti. E così tutta l'idea di Dio è confutata; poichè qual'è quest'idea che è senza fine e senza origine?

Sovranamente intelligente. Io domando qui per mezzo di quale idea il signor Des Cartes concepisce l'intellezione di Dio.

Sovranamente potente. Io domando anche per mezzo di quale idea è concepita la sua potenza, che riguarda le cose future, cioè non esistenti.

Certo, per me, io intendo la potenza per mezzo dell'immagine o della memoria delle cose passate, ragionando in questo modo: Egli ha fatto così; dunque, ha potuto fare così; dunque, fino a che esisterà, potrà ancora fare così, cioè ne ha la potenza. Ora, tutte queste cose sono delle idee, che possono venire dagli oggetti esteriori.

Creatore di tutte le cose che sono al mondo. Io posso formare qualche immagine della creazione per mezzo delle cose che ho visto, per esempio, dall'aver visto nascere un uomo, che è pervenuto, da una piccolezza quasi inconcepibile, alla forma e grandezza che ha adesso; e nessuno, a mio credere, ha un'altra idea a questo nome di Creatore; ma non basta, per provare la creazione, che noi possiamo immaginare il mondo creato.

Ecco perchè, anche se si fosse dimostrato che un essere « infinito, indipendente, onnipotente, ecc. » esiste, non ne segue punto, tuttavia, che un creatore esiste, a meno che qualcheduno pensi che s'inferisce benissimo, dal fatto che esiste qualche cosa, che noi crediamo aver creato tutte le altre cose, che per questo il mondo è stato altra volta creato da essa.

Di più, dov'egli dice che l'idea di Dio e della nostra anima è nata e residente in noi, io vorrei ben sapere se le anime di quelli che dormono profondamente e senza sogno alcuno pensano. Se non pensano punto, esse non hanno allora nessuna idea; e pertanto, non v'è punto idea che sia

nata e residente in noi, poichè ciò che è nato e residente in noi è sempre presente al nostro pensiero.

Risposta.

Nessuna cosa, di quelle che noi attribuiamo a Dio, può venire dagli oggetti esteriori, come da una causa esemplare: poichè non v'è niente in Dio che sia simile alle cose esteriori, cioè alle cose corporali. Ora, è manifesto che tutto ciò che noi concepiamo essere in Dio di dissimile dalle cose esteriori, non può venire nel nostro pensiero per l'intermediario di queste stesse cose, ma solamente per l'intermediario della causa di questa diversità, cioè di Dio.

Ed io domando qui in qual modo questo filosofo trae la comprensione di Dio dalle cose esteriori; poichè, per me, spiego facilmente quale è l'idea che ne ho, dicendo che, con la parola idea, intendo tutto ciò che è la forma di qualche percezione; poichè chi è colui che concepisce qualche cosa, che non se ne accorga, e, pertanto, che non abbia quella forma o idea dell'intellezione, estendendo la quale all'infinito egli forma l'idea dell'intellezione divina? E così degli altri attributi di Dio.

Ma poichè mi sono servito dell'idea di Dio che è in noi per dimostrare la sua esistenza, e che in quest'idea una potenza così immensa è contenuta, che noi concepiamo che (se è vero che Dio esiste) ripugna che qualche altra cosa che lui esista, se non è stata creata da lui, segue chiaramente, dal fatto che la sua esistenza è stata dimostrata, che è stato dimostrato anche che tutto questo mondo, cioè tutte le altre cose differenti da Dio che esistono, sono state create da lui.

Infine, quando dico che qualche idea è nata con noi, o che è naturalmente impressa nelle nostre anime, non intendo punto che essa si presenti sempre al nostro pensiero, poichè così non ce ne sarebbe nessuna; ma solo che noi abbiamo in noi stessi la facoltà di produrla.

Obbiezione undecima.

« E tutta la forza dell'argomento, di cui ho usato per provare l'esistenza di Dio, consiste in questo, che io veggo che non sarebbe possibile che la mia natura fosse quale è, cioè che avessi in me l'idea di un Dio, se Dio non esistesse veramente, cioè quello stesso Dio di cui ho in me l'idea ».

Dunque, poichè non è una cosa dimostrata che abbiamo in noi l'idea di Dio, e poichè la Religione Cristiana ci obbliga a credere che Dio è inconcepibile, cioè, secondo la mia opinione, che non se ne può avere idea, segue che l'esistenza di Dio non è punto stata dimostrata, e molto meno la creazione.

Risposta.

Quando Dio è detto inconcepibile, ciò s'intende di una concezione che lo comprenda totalmente e perfettamente. Del resto, ho già tante volte spiegato come abbiamo in noi l'idea di Dio, che non posso ancora qui ripeterlo senza annoiare i lettori.

Sulla quarta Meditazione.

Del vero e del falso.

Obbiezione dodicesima.

« E così conosco che l'errore, in quanto tale, non è qualche cosa di reale che dipende da Dio, ma è solamente un difetto; e pertanto, che non ho bisogno, per errare, di qualche facoltà che mi sia stata data da Dio particolarmente per questo scopo ».

È certo che l'ignoranza è solamente un difetto, e che non c'è bisogno di nessuna facoltà positiva per ignorare; ma, quanto all'errore, la cosa non è così manifesta: poichè sembra che, se le pietre e le altre cose inanimate non pos-

sono errare, è soltanto perchè non hanno la facoltà di ragionare, nè d'immaginare; e, pertanto, bisogna concludere che, per errare, vi è bisogno di un intelletto, o almeno di un'immaginazione, che sono delle facoltà tutte e due positive, accordate a tutti quelli che errano, ma anche ad essi soli.

Di più, il signor Des Cartes aggiunge: « Io m'accorgo che i miei errori dipendono dal concorso di due cause, cioè dalla facoltà di conoscere che è in me, e dalla facoltà di scegliere o dal libero arbitrio », il che sembra essere in contraddizione con le cose che sono state dette per lo innanzi. A questo proposito bisogna anche osservare che la libertà del libero arbitrio è supposta senza essere provata, benchè questa supposizione sia contraria all'opinione dei Calvinisti.

Risposta.

Benchè, per errare, siavi bisogno della facoltà di ragionare (o piuttosto di giudicare, ovvero d'affermare o di negare), poichè l'errare è il difetto di questa facoltà, non per questo ne segue che questo difetto sia reale, come l'acciecamento non è chiamato reale, benchè le pietre non sieno dette cieche soltanto perchè sono incapaci di vedere. Ed io sono stupito di non avere ancora potuto incontrare in tutte queste obbiezioni nessuna conseguenza, che mi sembrasse essere ben dedotta dai suoi principii.

Io non ho nulla supposto o affermato, riguardo alla libertà, se non ciò che risentiamo tutti i giorni in noi stessi, e che è conosciutissimo per la luce naturale; e non posso comprendere perchè è detto qui che ciò ripugna, o è contraddittorio, con ciò che è stato detto per lo innanzi.

Ma sebbene forse ve ne siano molti i quali, quand'essi considerano la preordinazione di Dio, non possono comprendere come la nostra libertà possa sussistere ed accordarsi con essa, non vi è, nondimeno, nessuno, il quale, considerando soltanto sè medesimo, non risenta e non esperimenti che la volontà e la libertà non sono che una medesima cosa,

o, piuttosto, che non v'è punto differenza tra ciò che è volontario e ciò che è libero. E non è questo il luogo di esaminare quale sia a questo proposito l'opinione dei Calvinisti.

Obbiezione tredicesima.

« Per esempio, esaminando questi giorni scorsi se esistesse qualcosa al mondo, e notando che, dal solo fatto che esaminavo questa questione, seguiva con tutta evidenza che esistevo io stesso, non potei trattenermi dal giudicare che una cosa che io concepivo sì chiaramente fosse vera; non che mi ci trovassi forzato da qualche causa esteriore, ma soltanto perchè, da una grande chiarezza che era nel mio intelletto, è seguita una grande inclinazione nella mia volontà, e così mi sono portato a credere con tanto maggior libertà, quanto minore è l'indifferenza con la quale mi sono trovato ».

Questo modo di parlare, « una grande chiarezza nell'intelletto », è metaforico, e quindi non è adatto ad entrare in un argomento; ora colui che non ha nessun dubbio pretende di avere una simile chiarezza, e la sua volontà non ha, per affermare ciò di cui egli non ha nessun dubbio, un'inclinazione minore di colui che ha una perfetta scienza. Questa chiarezza può, dunque, bene essere la causa, per cui qualcuno avrà e difenderà con ostinatezza qualche opinione, ma non gli può far conoscere con certezza che è vera.

Di più, non soltanto sapere che una cosa è vera, ma anche crederla, o darle il proprio riconoscimento e consenso, sono cose che non dipendono punto dalla volontà; poichè le cose che ci sono provate con buoni argomenti, o raccontate come credibili, sia che lo vogliamo o no, siamo costretti a crederle. È ben vero che affermare o negare, sostenere o confutare delle proposizioni, sono atti della volontà; ma non ne segue punto che il consenso e il riconoscimento interno dipendano dalla volontà.

E pertanto, la conclusione che segue non è sufficientemente dimostrata: « Ed è in questo malo uso della nostra

libertà, che consiste quella privazione, che costituisce la forma dell'errore ».

RISPOSTA.

Importa poco che questo modo di parlare, « una grande chiarezza », sia proprio o no ad entrare in un argomento, purchè sia adatto a spiegare nettamente il nostro pensiero, come lo è in effetti. Poichè non vi è nessuno che non sappia che con questa parola, « una chiarezza nell'intelletto », s'intende una chiarezza o perspicuità di conoscenza, che non tutti quelli, forse, che pensano di averla, hanno; ma ciò non impedisce che essa non differisca molto da una opinione ostinata, che è stata concepita senza una evidente percezione.

Ora, quando è detto qui che, sia che vogliamo o che non vogliamo, noi concediamo la nostra credenza alle cose che concepiamo chiaramente, è lo stesso che se si dicesse che, sia che vogliamo, sia che non vogliamo, noi vogliamo e desideriamo le cose buone, quando esse ci sono chiaramente conosciute; poichè questa maniera di parlare, « sia che non vogliamo », non ha punto luogo in tali occasioni, essendovi contraddizione a volere ed a non volere una stessa cosa.

Sulla quinta Meditazione.

Dell'essenza delle cose corporali.

OBBIEZIONE QUATTORDICESIMA.

« Come, per esempio, quando immagino un triangolo, benchè non vi sia forse in nessun luogo del mondo fuori del mio pensiero una tale figura, e non ve ne siano mai state, non perciò meno v'è una certa natura, o forma, o essenza determinata di questa figura, la quale è immutabile ed eterna, che io non ho punto inventata, e che non dipende in nessun modo dal mio spirito, come appar chiaro dal fatto che si possono dimostrare diverse proprietà di questo triangolo ».

Se non vi è punto triangolo in nessun luogo del mondo, non posso comprendere come esso abbia una natura; poichè ciò che non è in nessuna parte non esiste punto, e non ha, dunque, neppure esistenza o natura. L'idea che il nostro spirito concepisce del triangolo viene da un altro triangolo, che abbiamo visto, o inventato sulle cose che abbiamo visto; ma dopo che una volta abbiamo chiamato col nome di triangolo la cosa, donde pensiamo che l'idea del triangolo tragga la sua origine, anche se questa cosa perisca, il nome resta sempre. Egualmente, se abbiamo una volta concepito col pensiero che tutti gli angoli di un triangolo presi insieme sono uguali a due retti, ed abbiamo dato al triangolo quest'altro nome: « che esso è una cosa, che ha tre angoli uguali a due angoli retti », quand'anche non ci fosse al mondo nessun triangolo, il nome, tuttavia, non cesserebbe di persistere. E così la verità di questa proposizione « che il triangolo è una cosa, che ha tre angoli uguali a due retti », sarà eterna; ma la natura del triangolo non sarà per ciò eterna, poichè se accadesse per caso che ogni triangolo in generale perisse, essa cesserebbe di esistere.

Egualmente questa proposizione: « l'uomo è un animale », sarà vera eternamente, a causa dei nomi eterni; ma, supposto che il genere umano fosse annientato, non vi sarebbe più natura umana.

Dal che è evidente che l'essenza, in quanto è distinta dall'esistenza, non è nient'altro che una raccolta di nomi per mezzo del verbo *è;* e pertanto, l'essenza senza l'esistenza è una finzione del nostro spirito. E sembra che, come l'immagine dell'uomo che è nello spirito sta all'uomo, così l'essenza sta all'esistenza; ovvero, come questa proposizione: « Socrate è uomo » sta a questa: « Socrate è » o « esiste », così l'essenza di Socrate è all'esistenza dello stesso Socrate. Ora, questo, « Socrate è uomo », quando Socrate non esiste punto, non significa altra cosa che una raccolta di nomi, e questa parola « è » o « essere » ha sotto di sè l'immagine dell'unità di una cosa, che è designata con due nomi.

RISPOSTA.

La distinzione che è fra l'essenza e l'esistenza è conosciuta universalmente; e ciò che qui si dice dei nomi eterni, invece dei concetti o delle idee di una verità eterna, è già stato per lo innanzi confutato e respinto abbastanza.

Sulla sesta Meditazione.

Dell'esistenza delle cose materiali.

OBBIEZIONE QUINDICESIMA.

« Poichè Dio non avendomi concesso nessuna facoltà per conoscere che ciò sia (cioè che Dio, per sè stesso o per mezzo di qualche creatura più nobile del corpo, m'invia le idee del corpo), ma, al contrario, avendomi dato una grande inclinazione a credere che esse mi sono inviate o che partono dalle cose corporali, io non veggo come si potrebbe scusarlo d'inganno, se in effetti queste idee partissero d'altronde (1) o fossero prodotte da altre cause che da cose corporee; e pertanto, bisogna confessare che vi sono delle cose corporali che esistono ».

È comune opinione che i Medici, i quali ingannano i malati per la loro propria salute, ed i padri che ingannano i loro figli per il loro proprio bene, non pecchino, e che il male dell'inganno non consiste nella falsità delle parole, ma nella malizia di colui che inganna. Che il signor Des Cartes badi, dunque, se questa proposizione: « Dio non ci può mai ingannare », presa universalmente, sia vera, poichè se essa non è vera, così universalmente presa, non vale la conclusione: « dunque, vi sono delle cose corporali che esistono ».

(1) *D'altronde* (*d'ailleurs*) manca nella prima edizione, e si trova solo nella seconda e terza. (*N. d. T.*).

RISPOSTA.

Per la verità di questa conclusione non è necessario che noi non possiamo mai essere ingannati (chè, al contrario, ho confessato francamente che lo siamo spesso), ma solo che non lo siamo punto, quando il nostro errore renderebbe manifesta in Dio una volontà d'ingannare, la quale non può essere in lui: ed anche qui v'è una conseguenza, che non mi sembra ben dedotta dai suoi principii.

OBBIEZIONE ULTIMA.

« Poichè io riconosco adesso che vi è tra l'uno e l'altra (cioè fra la veglia e il sonno) una notevolissima differenza, nel fatto che la nostra memoria non può mai legare e congiungere i nostri sogni gli uni agli altri, e con tutto il seguito della nostra vita, come, invece, suole congiungere le cose che ci accadono stando svegli ».

Io chieggo se è una cosa certa che una persona, sognando di dubitare se essa sogna o no, non possa sognare che il suo sogno è congiunto e legato con le idee di un lungo seguito di cose passate. Se essa lo può, le cose che a una persona che dorme sembrano essere le azioni della sua vita passata possono essere tenute come vere, proprio come se egli fosse sveglio. Di più, poichè, come dice egli stesso, tutta la certezza della scienza e tutta la sua verità dipende dalla sola conoscenza del vero Dio, o un Ateo non può riconoscere che veglia per mezzo della memoria della sua vita passata, o una persona può sapere ch'essa veglia senza la conoscenza del vero Dio.

RISPOSTA.

Colui che dorme e sogna non può congiungere e unire perfettamente e con verità i suoi sogni con le idee delle cose passate, benchè possa sognare di unirli. Poichè chi nega

che colui che dorme si possa ingannare? ma dopo, essendo sveglio, conoscerà facilmente il suo errore.

Ed un Ateo per mezzo della memoria della sua vita passata può riconoscere di vegliare, ma non può sapere che questo segno è sufficiente per renderlo certo che egli non s'inganna punto, se non sa che è stato creato da Dio, e che Dio non può essere ingannatore.

QUARTE OBBIEZIONI

FATTE DAL SIGNOR ARNAULD, DOTTORE IN TEOLOGIA [1].

Lettera di lui al R. P. Mersenne.

Mio Reverendo Padre,

Io pongo nel numero dei beneficii segnalati la comunicazione che mi è stata fatta per vostro mezzo delle Meditazioni del signor Des Cartes; ma, poichè voi ne conoscevate il prezzo, così me l'avete venduta assai caramente, poichè non avete punto voluto farmi partecipe di quest'opera eccellente, se prima non mi fossi obbligato di dirvene quel che ne penso. È una condizione alla quale non mi sarei punto impegnato, se il desiderio di conoscere le belle cose

(1) Antonio Arnauld, che il suo secolo chiamerà « il grande Arnauld ». Nato a Parigi nel 1612, ventesimo figlio di un avvocato del suo stesso nome, dopo aver cominciato — seguendo l'esempio paterno — a studiare giurisprudenza, si decise nel 1633 per la teologia. Baccelliere nel 1636, ricevette il cappello di dottore il 19 dicembre 1641. Già nel settembre di quello stesso anno era stato ordinato prete. Fin dal 1636 egli sosteneva le opinioni di S. Agostino sulla grazia ed osteggiava i Gesuiti. Nel 1643 pubblicò il trattato *Della frequente comunione*, che gli sollevò contro tale odio da parte dei Gesuiti, che, malgrado l'appoggio del Parlamento, dell'Università e d'una parte dell'Episcopato, l'autore dovette fuggire e nascondersi, e d'allora in poi divenne uno dei capi riconosciuti del Giansenismo. Dal 1643 al 1668, a causa di questa persecuzione religiosa, Arnauld dovette sempre vivere nella solitudine, o come solitario di Porto Reale, o, a dirittura, nascosto presso qualche amico. Nel 1668, in occasione della pace tra Gesuiti e Giansenisti, egli uscì dal suo ritiro e ricomparve a Parigi ed anche alla Corte, ma nel 1679, inasprendosi la persecuzione contro Porto Reale e l'odio personale che gli portavano Luigi XIV e l'arcivescovo di Parigi, fu obbligato a fuggire nel Belgio, ove morì nel 1694 a Bruxelles.

non fosse in me vivissimo, e contro di essa protesterei volentieri, se credessi di poter ottenere da voi così facilmente un'eccezione per essermi fatto trascinare dalla voluttà, come in altri tempi il Pretore ne accordava a quelli, il consenso dei quali era stato strappato dal timore o dalla violenza.

Poichè che cosa volete voi da me? Il mio giudizio sull'autore? In nessun modo; da lungo tempo voi sapete in quale stima io abbia la sua persona, ed il pregio in cui tengo il suo ingegno e la sua dottrina. Voi non ignorate neppure gli spiacevoli affari, che mi tengono ora occupato, e se avete di me un'opinione migliore di quel ch'io meriti, non ne segue che io non abbia punto conoscenza della mia scarsa capa-

---

In filosofia Arnauld è un cartesiano, e, come tale, distingue recisamente teologia e filosofia, fede e ragione. Per lui, la fede non è il principio universale dei nostri giudizii e sola regola di ogni certezza, ma la sua validità (e, con essa, quella del principio d'autorità) è limitata solo alle cose della religione. In filosofia e nelle scienze fisiche e matematiche solo i sensi e la ragione sono competenti. Il più celebre lavoro filosofico di Arnauld, cui collaborò anche il Nicole, è, com'è noto, la *Logica di Porto Reale* o l'*Arte di pensare*, conciliazione di Aristotile e di Descartes. Tutta la parte sul *Metodo* è prettamente cartesiana, e ricalcata in gran parte sulle *Regulae ad directionem ingenii* di Descartes, di cui Arnauld ebbe comunicazione manoscritta da Clerselier. Le sue idee metafisiche si trovano più accennate che svolte nella famosa polemica ch'ebbe col Malebranche. Nel *Trattato delle vere e delle false idee, contro quel che insegna l'autore della Ricerca della Verità*, Arnauld combattè aspramente la teoria della visione in Dio del Platone francese, sostenendo che l'anima attinge i corpi esteriori senza idee rappresentative, senza immagini create o increate, direttamente ed immediatamente, in virtù della facoltà di pensiero che Dio le ha dato. Noi non vediamo in Dio nessuna verità, neppure quelle necessarie e immutabili, ma le scopriamo tutte col lavoro interno del nostro spirito, la comparazione e l'analisi. Nelle *Riflessioni filosofiche e teologiche sul nuovo sistema della natura e della grazia*, egli stabilisce contro Malebranche — il quale sosteneva che Dio non agisce se non per le vie più semplici e in forza di volontà generali, giungendo così a negare quasi completamente la realtà del miracolo — la possibilità e la necessità che Dio agisca per volontà particolari. Arnauld già da tempo aveva in grande stima Descartes per l'originalità dell'ingegno ed il vigore della dottrina. Egli aveva letto con ammirazione il *Discorso sul Metodo* e i *Saggi* del 1637, e così fu uno dei primi, cui Mersenne comunicasse le *Meditazioni*, certo fin dal dicembre del 1640. Egli inviò subito delle Obbiezioni, che piacquero immensamente a Descartes. Infatti, con lettera del 4 marzo 1641 da Leida a Mersenne, egli annunziava l'invio della risposta ad Arnauld e gli si professava « estremamente obbligato con le sue obbiezioni; e le credo le migliori di tutte: non perchè incalzino di più, ma perchè è entrato più avanti di ogni altro nel senso di quel che ho scritto, il qual senso avevo ben previsto

cità. Tuttavia, ciò che volete sottoporre al mio esame, domanda un'altissima capacità, con molta tranquillità ed agio, affinchè lo spirito, essendo libero dall'imbarazzo degli affari mondani, non pensi che a sè stesso; e questo voi giudicate bene non potersi fare senza una meditazione profondissima ed una grandissima concentrazione di spirito. Obbedirò tuttavia, poichè lo volete, ma a condizione che voi sarete mio garante, e che risponderete di tutti i miei errori. Ora, benchè la filosofia si possa vantare d'aver da sola generato quest'opera, non di meno, poichè il nostro autore, in ciò modestissimo, si viene a presentare da sè stesso al tribunale della Teologia, io rappresenterò qui due

---

che pochi toccherebbero, poichè ve ne son pochi che vogliano o che possano fermarsi a meditare ». Reputava, anzi, opportuno di chiudere il volume alle quarte obbiezioni, poichè altre — tranne che ottime — non servirebbero che ad ingrandirlo e guastarlo, e di far vedere il tutto ai signori della Sorbona per avere il loro giudizio e far stampare il libro, se lo trovassero buono. Il 18 marzo 1641 inviava da Leida a Mersenne la risposta alle obbiezioni di Arnauld ed alcuni ritocchi da fare nel testo delle *Meditazioni* secondo i consigli di costui. Non aveva, però, scritto ancora l'ultima parte della risposta, quella riguardante la transubstanziazione, riservandosi di leggere i Concilii, che non ancora aveva potuto avere. Quest'ultima parte della Risposta concernente l'Eucaristia fu inviata a Mersenne da Leida il 31 marzo. Da una lettera di Mersenne a Gisberto Voët (da Parigi, 13 dicembre 1642), il famoso teologo protestante olandese, acerrimo nemico di Descartes, si ricava che Arnauld si dichiarò soddisfattissimo delle risposte di Descartes, e prese ad insegnarne e sostenerne pubblicamente la filosofia. Descartes restò sempre assai grato ad Arnauld dell'acume, col quale aveva esaminato le *Meditazioni*. Così, scrivendo il 19 gennaio 1642 da Endegeest al Padre Gibieuf, dice: « benchè non sia molto tempo che il signor Arnauld è Dottore [e lo era, infatti, solo dal 19 dicembre dell'anno precedente], non perciò meno io stimo il suo giudizio più di quello d'una metà degli antichi ». Ed in una lettera all'abate Picot da Egmond du Hoef, in data dell'1 aprile 1644 (Baillet, *La Vie de Monsieur Des Cartes*, Paris, 1691, II, 129), alludendo alla persecuzione contro Arnauld, dice: « La disgrazia del signor Arnauld mi tocca più della mia [cioè i processi mossigli dai teologi protestanti in Utrecht e Groninga]. Poichè lo conto nel numero di quelli che mi amano; e temo, al contrario, che i suoi nemici non siano anche, per la maggior parte, i miei ». Secondo Baillet (II, 129), Descartes avrebbe assai desiderato mantenere un commercio epistolare con Arnauld, ma fu deluso nel suo desiderio, poichè ben presto questi abbandonò del tutto la filosofia, dedicandosi esclusivamente alla teologia. Ma questo non è del tutto vero, poichè, in occasione del viaggio di Descartes a Parigi nel 1648, Arnauld gli scrisse due lettere, in cui, tranne alcuni dubbii su Dio, sull'anima e sul vuoto, si dichiarava seguace della sua filosofia (Lettere di Arnauld dai dintorni di Parigi del 3 giugno e luglio 1648; risposte rispettive di Descartes da Parigi del 4 giugno e del 29 luglio 1648). (*N. d. T.*).

parti: nella prima, comparendo da filosofo, esporrò le principali difficoltà, che giudicherò poter essere proposte da quelli che fan questa professione, riguardo alle due questioni della natura dello spirito umano e dell'esistenza di Dio; e dopo di ciò, assumendo l'abito di un Teologo, metterò avanti gli scrupoli, che un uomo di questa veste potrebbe incontrare in tutta quest'opera.

Della natura dello spirito umano.

La prima cosa che trovo qui degna d'osservazione, è di vedere che il signor Des Cartes stabilisce per fondamento e primo principio di tutta la sua filosofia ciò che prima di lui Sant'Agostino, uomo d'immenso ingegno e di singolare dottrina, non soltanto in materia di Teologia, ma anche in ciò che concerne l'umana Filosofia, aveva preso come la base ed il sostegno della sua. Poichè, nel libro secondo del libero arbitrio, capitolo III, Alipio, disputando con Evodio, e volendo provare che v'è un Dio, dice: « Innanzi tutto, vi domando, affinchè cominciamo dalle cose più manifeste, se voi siete, o se forse non temete punto d'ingannarvi rispondendo alla mia domanda, benchè, a dir vero, se non esisteste, non potreste mai essere ingannato ». Alle quali parole tornano uguali queste del nostro autore: « Ma v'è un non so quale ingannatore potentissimo e astutissimo, che mette tutta la sua industria a ingannarmi sempre. Non v'è, dunque, dubbio che io esisto, s'egli m'inganna ». Ma proseguiamo, e per non allontanarci dal nostro soggetto, vediamo come da questo principio si può conchiudere che il nostro spirito è distinto e separato dal corpo.

Io posso dubitare se ho un corpo, anzi, a dirittura, posso dubitare se vi è alcun corpo al mondo, e, nondimeno, non posso dubitare che io non sia, o che non esista, mentre che dubito o penso.

Dunque, io che dubito e che penso, io non son punto un corpo: altrimenti, dubitando del corpo, dubiterei di me stesso.

Anzi, a dirittura, benchè io sostenga ostinatamente non esservi nessun corpo al mondo, questa verità, nondimeno, sussiste sempre: « io sono qualche cosa », e, pertanto, non son punto un corpo.

Certo questo è sottile; ma qualcuno potrà dire (ed è ciò che anche il nostro autore s'obbietta): dal fatto che dubito, o anche dal fatto che nego che vi siano dei corpi, non segue per ciò che non ve ne siano punto.

« Ma egualmente può accadere che queste stesse cose, che io suppongo non essere punto, poichè mi sono sconosciute, non sono punto di fatto differenti da me, che io conosco. Io non ne so niente — dice egli —; per ora non discuto di ciò. Io non posso dare il mio giudizio che delle cose che mi son note: io ho riconosciuto di esistere, e ricerco chi sono io, io che ho riconosciuto di esistere. Ora, è certissimo che questa nozione e conoscenza di me stesso, così precisamente presa, non dipende punto dalle cose, l'esistenza delle quali non mi è ancora nota ».

Ma, poichè confessa egli stesso che, per l'argomento che egli ha proposto nel suo trattato del Metodo, p. 34 (1), la cosa è venuta solamente a questo punto: di escludere tutto quello che è corporale dalla natura del suo spirito, « non già riguardo alla verità della cosa, ma solamente secondo l'ordine del suo pensiero e del suo ragionamento (in modo che quel ch'egli voleva dire era che egli non conosceva nulla che sapesse appartenere alla sua essenza, se non che era una cosa che pensa) », è evidente, da questa risposta, che la disputa è ancora agli stessi termini, e pertanto che la questione, di cui egli ci promette la soluzione, resta ancora del tutto intatta: cioè « come, dal fatto ch'egli non conosce null'altro che appartenga alla sua essenza (se non ch'egli è una cosa che pensa), segue che non vi è anche null'altro che in effetti le appartenga ». Il che, tuttavia, non ho potuto scoprire in tutta l'estensione della seconda Meditazione, tanto ho lo spirito pesante e rozzo. Ma, per quanto

---

(1) Della presente traduzione p. 32. (*N. d. T.*).

ne posso congetturare, egli viene alla prova di questo nella sesta Meditazione, perchè ha creduto che essa dipendesse dalla conoscenza chiara e distinta di Dio, che egli non si era ancora procacciata nella seconda Meditazione. Ecco, dunque, come egli prova e decide questa difficoltà.

« Poichè — dice lui — io so che tutte le cose, che concepisco chiaramente e distintamente, possono essere prodotte da Dio quali le concepisco, basta che io possa concepire chiaramente e distintamente una cosa senza un'altra, per essere certo che l'una è distinta o differente dall'altra, perchè esse possono essere poste separatamente, almeno dall'onnipotenza di Dio; e non importa per mezzo di quale potenza questa separazione si faccia, per obbligarmi a giudicarle differenti. Dunque, poichè, da un lato, ho una chiara e distinta idea di me stesso, in quanto sono solamente una cosa pensante e non estesa; e poichè, da un altro lato, ho un'idea distinta del corpo, in quanto esso è soltanto una cosa estesa e che non pensa punto, è certo che questo io, cioè la mia anima, per virtù della quale sono quello che sono, è interamente e veramente distinta dal mio corpo, e che può essere o esistere senza di lui, di guisa che, anche se non esistesse punto, essa non perciò meno sarebbe tutto quello che è ».

Bisogna qui fermarsi un poco, poichè mi sembra che in queste poche parole consista tutto il nodo della difficoltà.

E innanzi tutto, affinchè la maggiore di questo argomento sia vera, ciò non si deve intendere di ogni specie di conoscenza, e neppure di tutta quella che è chiara e distinta, ma solamente di quella che è piena ed intera (cioè che comprende tutto quel che può essere conosciuto della cosa). Poichè il signor Des Cartes confessa egli stesso, nelle sue Risposte alle prime Obbiezioni, che non vi è bisogno d'una distinzione *reale,* ma che basta quella *formale,* affinchè una cosa sia concepita distintamente e separatamente da un'altra, per un'astrazione dello spirito, che non concepisce la cosa se non imperfettamente e parzialmente; dal che viene che nello stesso luogo egli aggiunge:

« Ma io concepisco pienamente ciò che è il corpo (cioè concepisco il corpo come una cosa completa), pensando solamente che è una cosa estesa, figurata, mobile, ecc., benchè neghi di lui tutte le cose che appartengono alla natura dello spirito. E d'altra parte concepisco che lo spirito è una cosa completa, che dubita, che intende, che vuole, ecc., benchè non conceda punto che siavi in lui nessuna delle cose, che sono contenute nell'idea del corpo. Dunque, vi è una distinzione reale fra il corpo e lo spirito ».

Ma se qualcuno, per avventura, mette in dubbio questa minore, e sostiene che l'idea che voi avete di voi stesso non è intiera, ma solamente imperfetta, quando concepite voi stesso (cioè il vostro spirito) come una cosa pensante e affatto inestesa, e parimente, quando vi concepite voi stesso (cioè il vostro corpo) come una cosa estesa e che non pensa punto, bisogna vedere come ciò sia stato provato in quel che avete detto per lo innanzi; poichè non credo che questo sia cosa così chiara, che si debba prenderla per un principio indimostrabile, e che non ha bisogno di prova.

E quanto alla sua prima parte, cioè « che voi concepite pienamente ciò che è il corpo, pensando solamente che è una cosa estesa, figurata, mobile, ecc., pur negando di lui tutte le cose che appartengono alla natura dello spirito », essa è poco importante; poichè chi affermasse che il nostro spirito è corporale, non perciò stimerebbe che ogni corpo sia spirito, e così il corpo starebbe allo spirito come il genere sta alla specie. Ma il genere può essere inteso senza la specie, benchè si neghi di lui tutto quello che è proprio e particolare alla specie: donde deriva questo assioma di Logica, che, « la specie essendo negata, il genere non è negato », ovvero: « colà dove è il genere, non è necessario che la specie sia »; così posso concepire la figura senza concepire nessuna delle proprietà che son particolari al circolo. Resta, dunque, ancora a provare che lo spirito può essere pienamente e del tutto inteso senza il corpo.

Ora, per provare questa proposizione, mi sembra di non aver punto trovato argomento più adatto in tutta quest'opera

che quello che ho allegato al principio: cioè, « io posso negare che vi siano corpi al mondo, e cose estese, e nondimeno sono sicuro che esisto mentre che nego ciò o che penso; io sono, dunque, una cosa pensante, e non già un corpo, ed il corpo non appartiene alla conoscenza che ho di me stesso ».

Ma io veggo che da ciò risulta soltanto che posso acquistare qualche conoscenza di me stesso senza la conoscenza del corpo; ma che non m'è ancora intieramente manifesto che questa conoscenza sia completa ed intera, in tal modo da esser sicuro di non ingannarmi punto, escludendo il corpo dalla mia essenza. Per esempio:

Poniamo che qualcuno sappia che l'angolo al semicircolo è retto, e, pertanto, che il triangolo fatto di questo angolo e del diametro del circolo è rettangolo; ma che dubiti e non sappia ancora con certezza, e che anzi, a dirittura, essendo stato ingannato da qualche sofisma, neghi che il quadrato della base di un triangolo rettangolo sia uguale ai quadrati dei lati, sembra che, per la stessa ragione proposta dal signor Des Cartes, egli debba confermarsi nel suo errore e falsa opinione. Poichè, dirà egli, io conosco chiaramente e distintamente che questo triangolo è rettangolo; io dubito, nondimeno, che il quadrato della sua base sia eguale ai quadrati dei lati; dunque, non appartiene all'essenza di questo triangolo che il quadrato della sua base sia uguale ai quadrati dei lati.

In appresso, benchè io neghi che il quadrato della sua base sia uguale ai quadrati dei lati, sono, nondimeno, sicuro che esso è rettangolo, e mi resta nello spirito una chiara e distinta conoscenza che uno degli angoli di questo triangolo è retto, per la qual cosa Dio stesso non potrebbe far sì che esso non sia rettangolo.

E pertanto, ciò di cui dubito, e che posso anche negare, mentre la stessa idea mi rimane nello spirito, non appartiene punto alla sua essenza.

Di più, « poichè io so che tutte le cose che concepisco chiaramente e distintamente possono essere prodotte da Dio

quali le concepisco, basta che io possa concepire chiaramente e distintamente una cosa senza un'altra, per esser certo che l'una è differente dall'altra, perchè Dio può separarle ». Ma io concepisco chiaramente e distintamente che questo triangolo è rettangolo, senza che sappia che il quadrato della sua base è uguale ai quadrati dei lati; dunque, almeno per opera dell'onnipotenza di Dio, può costruirsi un triangolo rettangolo, di cui il quadrato della base non sarà uguale ai quadrati dei lati.

Io non veggo ciò che si può qui rispondere, se non che questo uomo non conosce chiaramente e distintamente la natura del triangolo rettangolo. Ma donde posso io sapere che conosco la natura del mio spirito meglio di quanto colui conosca quella di questo triangolo? Poichè è tanto certo che il triangolo nel semicircolo ha un angolo retto, ciò che è la nozione del triangolo rettangolo, quanto son certo di esistere poichè penso.

Adunque, proprio come s'inganna colui, quando pensa che non appartiene all'essenza di questo triangolo (ch'egli conosce chiaramente e distintamente essere rettangolo) che il quadrato della sua base sia uguale ai quadrati dei lati, perchè forse non m'inganno anch'io, quando penso che niente altro appartiene alla mia natura (che so certamente e distintamente essere una cosa che pensa), tranne l'essere io una cosa pensante? visto che, forse, spetta egualmente alla mia essenza di essere una cosa estesa.

E certamente, dirà qualcuno, non è meraviglia se, quando, dal fatto ch'io penso, vengo a concludere che esisto, l'idea, che in tal modo formo di me stesso, non mi rappresenta al mio spirito punto altrimenti che come una cosa che pensa, poichè essa è stata tratta dal mio solo pensiero. E così non sembra che quest'idea ci possa fornire niun argomento, per provare che niente altro appartiene alla mia essenza, se non ciò che è contenuto in essa.

Si può aggiungere a questo che l'argomento proposto sembra provar troppo, e portarci in quell'opinione di alcuni Platonici (che, tuttavia, il nostro autore confuta), che niente

di corporale appartiene alla nostra essenza, sì che l'uomo è soltanto uno spirito, di cui il corpo non è che il veicolo, donde viene ch'essi definiscono l'uomo: « uno spirito che usa o si serve del corpo ».

Che se voi rispondete che il corpo non è assolutamente escluso dalla mia essenza, ma solamente in quanto precisamente io sono una cosa pensante, si potrebbe temere che qualcuno non venisse a sospettare che forse la nozione o l'idea che ho di me stesso, in quanto sono una cosa pensante, non sia l'idea o la nozione di qualche essere completo, il quale sia pienamente e perfettamente concepito, ma solo imperfettamente e con una specie di astrazione di spirito e restrizione del pensiero.

Ecco perchè, proprio come i Geometri concepiscono la linea come una lunghezza senza larghezza, e la superficie come una lunghezza e larghezza senza profondità, benchè non vi sia punto lunghezza senza larghezza, nè larghezza senza profondità; forse anche qualcuno potrà mettere in dubbio se tutto quel che pensa non sia anche una cosa estesa, ma che, oltre le proprietà che le sono comuni con le altre cose estese, come di esser mobile, figurabile, ecc., abbia anche questa particolare virtù e facoltà di pensare, il che fa sì che, per un'astrazione dello spirito, essa può essere concepita con questa sola virtù, come una cosa pensante, benchè in effetti le proprietà e qualità del corpo convengano a tutte le cose che pensano; proprio come la quantità può essere concepita con la lunghezza sola, benchè in effetti non vi sia punto quantità, alla quale, con la lunghezza, non convengano la larghezza e la profondità.

Ciò che aumenta questa difficoltà è che questa virtù di pensare sembra aderire agli organi corporali, poichè nei bambini essa apparisce assopita, e nei folli affatto spenta e perduta; ed è questo che le persone empie ed omicide delle anime ci obbiettano principalmente.

Ecco quello che avevo da dire riguardo alla distinzione reale dello spirito dal corpo. Ma poichè il signor Des Cartes ha intrapreso di dimostrare l'immortalità dell'anima,

si può domandare con ragione se essa risulta con evidenza da questa dimostrazione. Poichè, secondo i principii della filosofia ordinaria, ciò non ne segue punto per nulla; visto che ordinariamente essi dicono che le anime delle bestie sono distinte dai loro corpi, e che, nondimeno, muoiono con essi.

Io avevo esteso fin qui questo scritto, e il mio scopo era di mostrare come, secondo i principii del nostro autore (i quali pensavo di aver raccolti dal suo modo di filosofare), dalla reale distinzione dello spirito dal corpo si conclude facilmente la sua immortalità, quando mi si è messo tra le mani un sommario delle sei Meditazioni, fatto dallo stesso autore, che, oltre la gran luce ch'esso getta su tutta la sua opera, conteneva a questo proposito le stesse ragioni, che avevo meditato per la soluzione di questa questione.

Per quel che riguarda le anime dei bruti, egli ha già abbastanza fatto conoscere, in altri luoghi, che la sua opinione è che essi non ne hanno punto, ma hanno soltanto un corpo foggiato in un certo modo, e composto di parecchi organi differenti in tal modo disposti, che tutte le operazioni che vediamo possono esser fatte in esso e da esso.

Ma v'ha luogo a temere che quest'opinione non possa trovar credito nelle menti degli uomini, se non è sostenuta e provata da fortissime ragioni. Poichè a prima giunta sembra incredibile che possa accadere, senza il ministerio di nessun'anima, che la luce che si riflette dal corpo del lupo negli occhi della pecora muova i piccoli filamenti dei nervi ottici, e che in virtù di questo movimento, che va sino al cervello, gli spiriti animali siano diffusi nei nervi nella maniera ch'è necessario perchè la pecora prenda la fuga.

Aggiungerò solamente qui che approvo molto quel che il signor Des Cartes dice riguardo alla distinzione che è tra l'immaginazione e il pensiero o l'intelligenza; e che è sempre stata mia opinione che le cose che noi concepiamo per mezzo della ragione siano molto più certe di quelle che i sensi corporei ci fanno percepire. Perchè già da lungo tempo ho imparato da Sant'Agostino, Cap. 15, *Della quantità del-*

l'anima, che bisogna rigettare l'opinione di coloro, i quali son convinti che le cose che vediamo con lo spirito sono meno certe di quelle che vediamo con gli occhi del corpo, che sono sempre turbati dalla pituita. Il che fa dire allo stesso Sant'Agostino nel libro primo dei suoi *Soliloqui,* Capitolo 4 [1], ch'egli ha sperimentato parecchie volte che in materia di Geometria i sensi sono come dei vascelli.

« Poichè — egli dice —, quando, per stabilire e provare qualche proposizione di Geometria, mi son lasciato condurre dai miei sensi fin dove pretendevo andare, non li ho appena lasciati che, venendo a riandare col mio pensiero tutte le cose che essi sembravano avermi appreso, mi son trovato lo spirito tanto incostante, quanto lo sono i passi di coloro, che sono stati da poco sbarcati a terra dopo una lunga navigazione. Ecco perchè penso che si potrebbe piuttosto trovar l'arte di navigare sulla terra, che di poter comprendere la Geometria per il solo intermediario dei sensi, benchè sembri ch'essi aiutino non poco quelli che cominciano a impararla ».

Di Dio.

La prima ragione che il nostro autore apporta per dimostrare l'esistenza di Dio, che egli ha intrapreso di provare nella sua terza Meditazione, contiene due parti: la prima è che Dio esiste, perchè la sua idea è in me; e la seconda che io, che ho una tale idea, non posso venir che da Dio.

Riguardo alla prima parte, una cosa sola non posso approvare, la quale è che, il signor Des Cartes avendo sostenuto che la falsità non si trova propriamente se non nei giudizii, dice, nondimeno, un poco dopo, che vi sono delle idee che possono, non già, in verità, formalmente, ma materialmente, esser false: il che mi sembra in contraddizione con i suoi principii.

(1) La cifra manca nella prima edizione. (*N. d. T.*).

Ma, per paura che in un argomento sì oscuro io non possa spiegare il mio pensiero con sufficiente chiarezza, mi servirò di un esempio, che lo renderà più manifesto. « Se — egli dice — il freddo è soltanto una privazione del calore, l'idea che me lo rappresenta come una cosa positiva sarà materialmente falsa ».

Al contrario, se il freddo è soltanto una privazione, non potrà esserci nessun'idea del freddo, che me lo rappresenti come una cosa positiva; e qui il nostro autore confonde il giudizio con l'idea.

Poichè che cosa è l'idea del freddo? È il freddo stesso, in quanto è oggettivamente nell'intelletto; ma se il freddo è una privazione, esso non potrebbe essere oggettivamente nell'intelletto per mezzo di un'idea, l'essere oggettivo della quale è un essere positivo; dunque, se il freddo è solamente una privazione, mai l'idea ne potrà essere positiva, e conseguentemente non potrà essercene nessuna che sia materialmente falsa.

Ciò si conferma per mezzo dello stesso argomento, che il signor Des Cartes impiega per provare che l'idea di un essere infinito è necessariamente vera. Poichè, benchè si possa fingere che un tal essere non esiste punto, non si può, nondimeno, fingere che la sua idea non mi rappresenti nulla di reale.

La stessa cosa si può dire di ogni idea positiva; poichè, sebbene si possa immaginare che il freddo, che io credo essere rappresentato da un'idea positiva, non sia una cosa positiva, non si può, tuttavia, fingere che un'idea positiva non mi rappresenti niente di reale e di positivo, visto che le idee non sono chiamate positive secondo l'essere che esse hanno in qualità di modi o di maniere di pensare, poichè, in questo senso, sarebbero tutte positive; ma sono così chiamate dall'essere oggettivo che contengono e rappresentano al nostro spirito. Pertanto, quest'idea può bene non essere l'idea del freddo, ma non può essere falsa.

Ma, direte voi, essa è falsa per ciò stesso che non è l'idea del freddo. Al contrario, è il vostro giudizio che è

falso, se voi la giudicate essere l'idea del freddo; ma, per sè, è certo che è verissima; precisamente come l'idea di Dio non deve neppur materialmente essere chiamata falsa, benchè qualcuno la possa trasferire e riportare a una cosa che non è punto Dio, come han fatto gl'idolatri.

Infine, quest'idea del freddo, che voi dite materialmente falsa, che rappresenta al vostro spirito? Una privazione? Dunque, è vera. Un essere positivo? Dunque, non è l'idea del freddo. E di più, qual'è la causa di quest'essere positivo oggettivo, che, secondo la vostra opinione, fa sì che questa idea sia materialmente falsa? « Sono — dite voi — io stesso, in quanto partecipo del nulla ». Dunque, l'essere oggettivo positivo di qualche idea può venire dal niente, il che, nondimeno, ripugna del tutto ai vostri primi fondamenti.

Ma veniamo alla seconda parte di questa dimostrazione, nella quale si domanda « se io, che ho l'idea di un essere infinito, posso esistere per opera d'altri che di un essere infinito, e principalmente se posso esistere per me stesso ». Il signor Des Cartes sostiene che io non posso esistere per me stesso, poichè, « se mi dessi l'essere, mi darei anche tutte le perfezioni, di cui trovo in me qualche idea ». Ma l'autore delle prime Obbiezioni replica assai sottilmente: *Essere per sè non* dev'essere preso *positivamente,* ma *negativamente,* di modo che sia la stessa cosa che *non essere per opera d'altri.* « Ora — aggiunge egli —, se qualche cosa è di per sè, cioè non per opera d'altri, come proverete voi per questo ch'essa comprende tutto, e che è infinita? Poichè adesso non vi dò ascolto punto, se voi dite: poichè essa è di per sè, si sarà facilmente dato tutto; poichè essa non è di per sè come per una causa, e non le è stato possibile, prima ch'essa fosse, di prevedere ciò che potrebb'essere, per scegliere ciò che sarebbe in appresso ».

Per risolvere quest'argomento, il signor Des Cartes risponde che questo modo di parlare: *essere per sè,* non dev'essere preso *negativamente,* ma *positivamente,* anche in riguardo all'esistenza di Dio; in modo che « Dio fa in certo

modo a riguardo di sè stesso la stessa cosa, che la causa efficiente a riguardo del suo effetto ». Il che mi sembra un po' ardito, e non vero.

Ecco perchè in parte io convengo con lui, e in parte non vi convengo. Poichè riconosco, bensì, di non poter esistere per me stesso che positivamente, ma nego lo stesso doversi dire di Dio. Al contrario, trovo una manifesta contraddizione che qualche cosa sia per sè positivamente e come per una causa. Ecco perchè concludo la stessa cosa del nostro autore, ma per una via del tutto differente, in questa guisa:

Per essere per me stesso, dovrei essere per me *positivamente* e come per una causa; dunque, è impossibile che io sia per me stesso. La maggiore di quest'argomento è provata da ciò che dice egli stesso, « che le parti del tempo potendo essere separate, e non dipendendo punto le une dalle altre, non ne segue punto, dal fatto che io sono, che io debba esistere ancora per l'avvenire, a meno che non siavi in me qualche potenza reale e positiva, che mi crea quasi da capo in tutti i momenti ».

Quanto alla premessa minore, cioè « che io non posso esistere per me stesso positivamente e come per una causa », essa mi sembra sì manifesta per la luce naturale, che invano ci si fermerebbe a volerla provare, poichè sarebbe perdere il tempo a provare una cosa conosciuta per mezzo di un'altra meno conosciuta. Il nostro autore stesso sembra averne riconosciuto la verità, quando non ha osato negarla apertamente. Poichè, vi prego, esaminiamo accuratamente queste parole della sua Risposta alle prime Obbiezioni:

« Io non ho detto — dic'egli — essere impossibile che una cosa sia la causa efficiente di sè stessa; poichè, sebbene ciò sia manifestamente vero, quando si restringe il significato d'efficiente a quelle sorta di cause che sono differenti dai loro effetti, o che li precedono in tempo, non sembra, tuttavia, che, in questa questione, si debba restringerlo in tal guisa, perchè la luce naturale non ci dice punto che caratteristica della causa efficiente sia di precedere nel tempo il suo effetto ».

Questo sta benissimo per quel che riguarda il primo membro di questa distinzione; ma perchè ha egli omesso il secondo, e non ha aggiunto che la stessa luce naturale non ci dice punto che caratteristica della causa efficiente sia di essere differente dal suo effetto, se non perchè la luce naturale non gli permetteva di dirlo?

E, a dir vero, ogni effetto essendo dipendente dalla sua causa, e ricevendo da essa l'esser suo, non è forse evidentissimo che una stessa cosa non può dipendere, nè ricevere l'essere da sè stessa?

Di più, ogni causa è la causa di un effetto, ed ogni effetto è l'effetto di una causa, e, pertanto, v'è un rapporto reciproco tra la causa e l'effetto: ora, non può esservi rapporto mutuo che fra due cose.

In appresso, non si può concepire, senza assurdità, che una cosa riceva l'essere, e che, nondimeno, questa stessa cosa abbia l'essere prima che noi abbiamo concepito ch'essa l'abbia ricevuto. Or ciò accadrebbe, se attribuissimo le nozioni di causa e di effetto ad una stessa cosa riguardo a sè medesima. Poichè qual'è la nozione di una causa? Dar l'essere. Qual'è la nozione di un effetto? Riceverlo. Or la nozione di causa precede naturalmente la nozione dell'effetto.

Ora, noi non possiamo concepire una cosa sotto il concetto di causa, come dante l'essere, se non concepiamo ch'essa l'ha; poichè nessuno può dare ciò che non ha. Dunque, noi concepiremmo che una cosa ha l'essere, prima di concepire ch'essa l'ha ricevuto; e, nondimeno, in colui che riceve, il ricevere precede l'avere.

Questa ragione può essere ancora così spiegata: nessuno dà ciò che non ha; dunque, nessuno può concedersi l'essere, tranne colui che già l'ha; ora, se esso di già lo ha, perchè se lo darebbe mai?

Infine, egli dice « essere manifesto, per la luce naturale, che la creazione non è distinta dalla conservazione che dalla ragione ». Ma è anche manifesto, per la stessa luce naturale, che nulla può creare, e, per conseguenza, neppure conservare, sè stesso.

Che se dalla tesi generale discendiamo all'ipotesi speciale di Dio, la cosa sarà ancora, a mio avviso, più manifesta, cioè che Dio non può essere per sè *positivamente*, ma solo *negativamente*, cioè *non per opera d'altri*.

E in primo luogo ciò è evidente per la ragione che il signor Des Cartes apporta per provare che, se il *corpo è di per sè*, esso dev'essere di per sè *positivamente*. « Poichè — dice lui — le parti del tempo non dipendono punto le une dalle altre; e pertanto, dal fatto che si suppone che questo corpo fino ad ora è esistito di per sè, cioè senza causa, non ne segue punto per ciò che debba esistere ancora per l'avvenire, a meno che non siavi in lui qualche potenza reale e positiva, che, per così dire, lo riproduca continuamente ».

Ma questa ragione non può assolutamente aver luogo, quando si tratta di un essere sovranamente perfetto ed infinito, ed al contrario, per ragioni del tutto opposte, bisogna concludere affatto diversamente. Poichè, nell'idea di un essere infinito, l'infinità della sua durata vi è contenuta anch'essa, cioè essa non è punto rinchiusa in nessun limite, e, pertanto, è indivisibile, permanente e sussistente tutta in una volta, ed in essa non si può, se non con errore ed impropriamente, a causa della imperfezione del nostro spirito, concepire passato ed avvenire.

Dal che è manifesto che non si può concepire che un essere infinito esista, foss'anche per un momento, senza concepire, in pari tempo, ch'egli è sempre stato e sarà eternamente (il che il nostro autore stesso dice in qualche punto), e, pertanto, che è una cosa superflua di domandare perchè persevera nell'essere.

Chè anzi, come insegna Sant'Agostino (il quale, dopo gli autori sacri, ha parlato di Dio più altamente e degnamente di ogni altro), in Dio non v'ha punto nè passato, nè futuro, ma un continuo presente; il che fa vedere chiaramente che non si può senza assurdità dimandare perchè Dio perseveri nell'essere, dato che questa dimanda comprende manifestamente il prima e il poi, il passato e il futuro, che debbono essere banditi dall'idea di un essere infinito.

Di più, non si può concepire che Dio sia di per sè *positivamente*, come se egli avesse innanzi tutto prodotto sè stesso, poichè egli sarebbe stato prima di essere; ma solamente (come il nostro autore dichiara in più luoghi) perchè in effetti si conserva.

Ma la conservazione non conviene all'essere infinito meglio della prima produzione. Poichè, di grazia, che cosa è la conservazione, se non una continua riproduzione di una cosa? dal che deriva che ogni conservazione suppone una prima produzione. E, per ciò stesso, il nome di continuazione, come anche quello di conservazione, essendo nomi di potenza più che di atto, portano con sè qualche capacità o disposizione a ricevere; ma l'essere infinito è un atto purissimo, incapace di tali disposizioni.

Concludiamo, dunque, che noi non possiamo concepire che Dio sia di per sè *positivamente*, se non a causa dell'imperfezione del nostro spirito, che concepisce Dio a guisa delle cose create; il che sarà ancora più evidente per quest'altra ragione.

Non si domanda punto la causa efficiente di una cosa, se non a ragione della sua esistenza, e non a ragione della sua essenza: per esempio, quando si domanda la causa efficiente di un triangolo, si domanda chi ha fatto in modo che questo triangolo sia al mondo; ma non senza assurdità chiederei la causa efficiente, per cui un triangolo ha i suoi tre angoli uguali a due retti; ed a chi facesse questa domanda, non si risponderebbe bene per mezzo della causa efficiente, ma si deve rispondere soltanto: perchè tale è la natura del triangolo; dal che deriva che i Matematici, che non si preoccupano troppo dell'esistenza del loro oggetto, non fanno nessuna dimostrazione per mezzo della causa efficiente e finale. Ora, non appartiene meno all'essenza di un essere infinito di esistere, anzi, se così vi piace, di perseverare nell'essere, di quel che appartenga all'essenza d'un triangolo d'avere i suoi tre angoli uguali a due retti. Dunque, come a chi dimandasse perchè un triangolo ha i suoi tre angoli uguali a due retti, non si deve rispondere per mezzo della

causa efficiente, ma solo: perchè tale è la natura immutabile ed eterna del triangolo; egualmente, se qualcuno dimanda perchè Dio è, o perchè non cessa punto di essere, non bisogna punto cercare in Dio, nè fuor di Dio, una causa efficiente, o quasi efficiente (perchè non disputo qui del nome, ma della cosa), ma bisogna dire, per tutta ragione, che tale è la natura dell'essere sovranamente perfetto.

Ecco perchè, a quanto dice il signor Des Cartes, « che la luce naturale ci dice che non v'è cosa alcuna, della quale non sia permesso di domandare perchè esiste, o di cui non si possa ricercare la causa efficiente, oppure, se non ne ha, domandare perchè non ne ha bisogno », io rispondo che, se si domanda perchè Dio esiste, non bisogna rispondere per mezzo della causa efficiente, ma solo: perchè è Dio, cioè un essere infinito. Che se si domanda qual'è la sua causa efficiente, bisogna rispondere che non ne ha bisogno; ed infine, se si domanda perchè non ne ha bisogno, bisogna rispondere: perchè è un essere infinito, l'esistenza del quale è la sua essenza; poichè solo le cose, nelle quali è possibile distinguere l'esistenza attuale dall'essenza, hanno bisogno di causa efficiente.

E pertanto, ciò ch'egli aggiunge immediatamente dopo le parole che testè ho citato, si distrugge da sè stesso, cioè: « Se io pensassi — dic'egli — che nessuna cosa può in certo modo essere riguardo a sè stessa quel che la causa efficiente è riguardo al suo effetto, ben lungi dal voler concludere di là che vi è una causa prima, al contrario ricercherei di bel nuovo la causa di quella stessa che si chiamasse prima, e così non verrei mai ad una causa prima ».

Poichè, al contrario, se credessi che di qualunque cosa fosse d'uopo cercare la causa efficiente, o quasi efficiente, avrei in mente di cercare una causa differente da questa cosa; tanto più che è manifesto che nulla può essere in nessun modo riguardo a sè stesso ciò che la causa efficiente è riguardo al suo effetto.

Or mi sembra che il nostro autore debba essere avvertito di considerare diligentemente e con attenzione tutte

queste cose, perchè sono sicuro che vi son pochi Teologi che non si offendano di questa proposizione: « che Dio è per sè positivamente e come *per* una causa ».

Non mi resta più che uno scrupolo, che è di sapere in che modo può difendersi di non commettere un circolo vizioso, quando dice « che noi non siamo sicuri che le cose che concepiamo chiaramente e distintamente sono vere, se non perchè Dio è o esiste ».

Perchè noi non possiamo essere sicuri che Dio è, se non perchè concepiamo ciò con tutta chiarezza e distinzione; dunque, prima di essere certi dell'esistenza di Dio, dobbiamo esser certi che tutte le cose che concepiamo chiaramente e distintamente sono tutte vere.

Aggiungerò una cosa che m'era sfuggita, cioè che quella proposizione, che il signor Des Cartes dà come una verità costantissima, mi sembra falsa, « cioè che nulla può essere in lui, in quanto è una cosa pensante, di cui egli non abbia conoscenza ». Poichè, con questa frase, « in lui, in quanto è una cosa che pensa », egli non intende altra cosa che il suo spirito, in quanto è distinto dal corpo. Ma chi non vede che ci possono essere parecchie cose nello spirito, di cui lo spirito stesso non ha nessuna conoscenza? Per esempio, lo spirito d'un bambino, ch'è nel ventre di sua madre, ha bene la virtù o la facoltà di pensare, ma non ne ha conoscenza. E passo sotto silenzio un gran numero di simili cose.

Delle cose che possono arrestare i Teologi.

Infine, per finire un discorso che è di già troppo noioso, voglio qui trattare le cose il più brevemente che mi sarà possibile, ed a questo proposito il mio disegno è di notare soltanto le difficoltà, senza fermarmi ad una discussione più minuziosa.

In primo luogo, io temo che alcuni s'offendano di questa libera maniera di filosofare, per la quale tutto è revocato in dubbio. Ed invero, il nostro autore stesso confessa, nel

suo Metodo, che questa via è pericolosa per gli spiriti deboli; io confesso, nondimeno, che egli tempera un poco il motivo di questo timore nel riassunto della sua prima Meditazione.

Tuttavia, non so se non sarebbe opportuno provvederla di qualche prefazione, nella quale il lettore fosse avvertito che di quelle cose non si dubita già sul serio e per davvero, ma perchè, avendo per qualche tempo messo da parte tutte quelle « che possono dare il minimo dubbio », o, come dice il nostro autore in un altro luogo, « che possono dare al nostro spirito l'occasione più iperbolica di dubitare », noi vediamo se, dopo di ciò, non vi sarà mezzo di trovare qualche verità, che sia sì ferma e sì certa, che i più ostinati non ne possano in nessun modo dubitare. Ed anche, invece delle parole: « non conoscendo l'autore della mia origine », penserei esser meglio di mettere: « fingendo di non conoscere ».

Nella quarta Meditazione, che tratta del vero e del falso, vorrei, per parecchie ragioni che sarebbe lungo riportare qui, che il signor Des Cartes, nel suo riassunto, o nel tessuto stesso di questa Meditazione, avvertisse il lettore di due cose.

La prima, che, quando egli spiega la causa dell'errore, intende principalmente parlare di quello che si commette nel discernimento del vero e del falso, e non già di quello che accade nel perseguimento del bene e del male.

Poichè, siccome ciò basta pel disegno e lo scopo del nostro autore, e le cose ch'egli qui dice riguardo alla causa dell'errore soffrirebbero grandissime obbiezioni, se le si estendesse anche a ciò che riguarda il perseguimento del bene e del male, mi sembra esser prudente e richiesto dall'ordine stesso, di cui il nostro autore sembra così geloso, che tutte le cose che non servono al soggetto, e che possono dar luogo a molte discussioni, sieno tolte via, per paura che, mentre il lettore si diverte inutilmente a discutere delle cose che sono superflue, non sia distratto dalla conoscenza di quelle necessarie.

La seconda cosa, di cui vorrei che il nostro autore desse qualche avvertenza, è che, quando egli dice che noi non dobbiamo concedere la nostra credenza se non alle cose che concepiamo chiaramente e distintamente, ciò s'intenda soltanto delle cose che concernono le scienze, e che cadono sotto la nostra intelligenza, e non di quelle che riguardano la fede e le azioni della nostra vita; il che ha fatto sì ch'egli ha sempre condannato l'arroganza e presunzione di quelli che opinano, cioè di quelli che credono sapere quel che non sanno, ma non ha mai biasimato la giusta persuasione di quelli che credono con prudenza.

« Poichè — come nota assai giustamente Sant'Agostino al Capitolo 15 *Dell'utilità della credenza* — vi sono tre cose nello spirito dell'uomo, che hanno fra loro un grandissimo rapporto, e sembrano quasi essere una stessa cosa, ma che è necessario, nondimeno, distinguere con tutta precisione, cioè: *intendere, credere* ed *opinare*.

« *Intende* colui che comprende qualcosa per mezzo di ragioni certe. *Crede* colui che, portato dal peso e dal credito di qualche grave e potente autorità, tiene per vero ciò stesso che non comprende per mezzo di ragioni certe. *Opina* colui che è persuaso, o piuttosto che presume di sapere, quel che non sa.

« Ora, *opinare* è cosa vergognosa e affatto indegna di un uomo, per due ragioni: la prima, perchè non è più in condizione d'imparare colui che è già persuaso di sapere quel che ignora; e la seconda, perchè la presunzione è di per sè il segno di uno spirito malfatto e d'un uomo di poco giudizio.

« Dunque, quel che noi intendiamo, lo dobbiamo *alla ragione;* quel che crediamo, *all'autorità;* quel che opiniamo, *all'errore.* Dico ciò affinchè sappiamo che, prestando fede anche alle cose che non comprendiamo ancora, noi siamo esenti dalla presunzione di quelli che opinano.

« Poichè quelli che dicono che non bisogna credere a nulla, se non a ciò che sappiamo, cercano soltanto di non cadere nell'errore di quelli che opinano, il quale errore, in effetti,

è di per sè vergognoso e biasimevole. Ma se qualcuno considera con cura la grande differenza che vi è tra colui che presume di sapere quel che non sa, e colui che crede a ciò che egli sa bene di non intendere, essendovi, tuttavia, indotto da qualche potente autorità, egli vedrà che costui evita saggiamente il pericolo dell'errore, il biasimo di poca confidenza ed umanità, e il peccato di superbia ».

E un poco dopo, Capitolo 12, aggiunge:

« Si possono addurre parecchie ragioni, che faranno vedere che non resta più nulla di sicuro tra la società degli uomini, se siamo decisi a non credere a niente, se non a ciò che potremo conoscere con certezza ». Fin qui Sant'Agostino.

Il signor Des Cartes può ora giudicare quanto sia necessario distinguere queste cose, per paura che parecchi di quelli che inchinano oggi verso l'empietà, non possano servirsi delle sue parole per combattere la fede e la verità della nostra credenza.

Ma ciò di cui prevedo che i Teologi s'offenderanno di più, è che, secondo i suoi principii, non sembra che le cose insegnateci dalla Chiesa sul sacro mistero dell'Eucaristia possano sussistere e restare affatto intere.

Poichè noi teniamo come articolo di fede « che, la sostanza del pane essendo tolta dal pane Eucaristico, i soli accidenti vi restano ». Or questi accidenti sono l'estensione, la figura, il colore, l'odore, il sapore e le altre qualità sensibili.

Di qualità sensibili il nostro autore non ne riconosce punto, ma solo certi differenti movimenti dei corpuscoli che sono attorno a noi, per mezzo dei quali noi sentiamo quelle differenti impressioni, che in appresso chiamiamo col nome di colore, sapore, odore, ecc. Così resta soltanto la figura, l'estensione e la mobilità. Ma il nostro autore nega che queste facoltà possano essere intese senza qualche sostanza, nella quale risiedano, e quindi anche che possano esistere senza di essa; e ciò stesso ripete nelle sue Risposte alle prime Obbiezioni.

Egli non riconosce neppure tra questi modi o affezioni della sostanza e la sostanza altra distinzione che quella formale, che non basta, a quel che pare, perchè le cose così distinte possano essere separate l'una dall'altra, anche dall'onnipotenza di Dio.

Io non dubito punto che il signor Des Cartes, di cui ci è ben nota la pietà, non esamini e pesi diligentemente queste cose, e che non giudichi che gli è duopo prendere tutte le precauzioni, perchè, cercando di sostenere la causa di Dio contro l'empietà dei libertini (1), non sembri che egli abbia messo loro delle armi in mano per combattere una fede fondata dall'autorità di quel Dio ch'egli difende, e per mezzo della quale egli spera di pervenire a quella vita immortale, di cui ha intrapreso di convincere gli uomini.

---

(1) *Libertino* aveva a quel tempo il significato di *libero pensatore*, cioè ateo o, tutt'al più, deista. Ai tempi della gioventù di Descartes, in Francia, ed a Parigi specialmente, ve n'erano moltissimi, che alla spregiudicatezza del pensiero in materia di religione accoppiavano una gran rilassatezza di costumi. Donde il trapasso della parola dal significato teoretico a quello pratico. Capi di quella turbolenta gioventù erano il poeta Teofilo de Viau e Giacomo Des Barreaux. In un passo delle sue *Quaestiones celeberrimae in Genesim* Mersenne calcola il numero dei libertini fino a 50,000 nella sola Parigi, numero portato a 100,000 dal Padre Gesuita Francesco Garasse (*La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou pretendus tels combattue et renversée*, Paris, 1623, p. 783). Le fila di questi liberi pensatori furono un po' diradate dal famoso processo e condanna contro il loro capo Teofilo (1623-5). (*N. d. T.*).

RISPOSTE DELL'AUTORE

ALLE QUARTE OBBIEZIONI FATTE DAL SIGNOR ARNAULD, DOTTORE IN TEOLOGIA.

Lettera dell'Autore al R. P. Mersenne.

Mio Reverendo Padre,

Mi sarebbe stato difficile desiderare un esaminatore dei miei scritti più chiaroveggente e cortese di colui, di cui m'avete inviato le osservazioni; poichè egli mi tratta con tanta dolcezza e cortesia, che veggo bene che il suo disegno è stato di non dir nulla, nè contro di me, nè contro il soggetto da me trattato; e, tuttavia, con tanta cura egli ha esaminato ciò che ha combattuto, che ho ragione di credere che nulla gli è sfuggito. Ed oltre di ciò egli insiste sì vivamente contro le cose, che non hanno potuto ottenere da lui la sua approvazione, che non ho nessun motivo di temere che si creda che la compiacenza gli abbia fatto dissimular qualcosa; ed ecco perchè non mi preoccupo tanto delle obbiezioni da lui fattemi, quanto, piuttosto, mi rallegro che nel mio scritto non vi sieno più cose, cui egli contraddica.

RISPOSTA ALLA PRIMA PARTE.

Della natura dello spirito umano.

Io non mi fermerò punto qui a ringraziarlo del soccorso ch'egli mi ha dato, fortificandomi con l'autorità di Sant'Agostino, e dell'aver egli esposto le mie ragioni in tal modo, che

sembrava avesse paura che gli altri non le trovassero abbastanza forti e convincenti.

Ma dirò, innanzi tutto, in qual luogo ho cominciato a provare come, « dal fatto che io non conosco null'altro che appartenga alla mia essenza », cioè all'essenza del mio spirito, « tranne l'essere io una cosa pensante, segue che non vi è neppure niente altro, che in effetto le appartenga ». È nello stesso luogo dove ho provato che Dio è o esiste, quel Dio, dico, che può fare tutte le cose, che io concepisco chiaramente e distintamente come possibili.

Poichè, sebbene, forse, vi sieno in me parecchie cose, che non conosco ancora (come, di fatti, in quel luogo supponevo di non sapere ancora che lo spirito avesse la forza di muovere il corpo, o di essergli sostanzialmente unito), nondimeno, poichè quello che conosco essere in me mi basta per sussistere con ciò solo, son certo che Dio poteva crearmi senza le altre cose che non ancora conosco, e, pertanto, che queste altre cose non appartengono punto all'essenza del mio spirito.

Poichè mi sembra che nessuna delle cose, senza delle quali un'altra cosa può esistere, è compresa nell'essenza di questa; ed ancorchè lo spirito appartenga all'essenza dell'uomo, nondimeno, a parlar propriamente, non appartiene all'essenza dello spirito ch'esso sia unito al corpo umano.

È anche necessario ch'io qui spieghi qual'è il mio pensiero, quando dico « che non si può arguire una distinzione reale fra due cose dal fatto che l'una è concepita senza l'altra per mezzo di un'astrazione dello spirito, che concepisce la cosa imperfettamente, ma solo dal fatto che ognuna di esse è concepita senza l'altra pienamente, o come una cosa completa ».

Poichè non credo che sia qui richiesta una conoscenza intiera e perfetta della cosa, come pretende il signor Arnauld, ma v'è in ciò questa differenza: che, affinchè una conoscenza sia *intera e perfetta*, deve in sè contenere tutte quante le proprietà, che sono nella cosa conosciuta. E perciò

non v'ha che Dio solo, il quale sappia di avere le conoscenze intere e perfette di tutte le cose.

Ma, benchè un intelletto creato abbia forse di fatto le conoscenze intere e perfette di parecchie cose, nondimeno mai può sapere di averle, se Dio stesso non glielo rivela particolarmente. Poichè, affinchè egli abbia una conoscenza piena ed intera di qualche cosa, si richiede soltanto che la potenza di conoscere che è in lui eguagli questa cosa, il che può farsi agevolmente; ma perchè egli sappia di avere una tale conoscenza, o che Dio non ha messo in questa cosa niente di più di quello che egli ne conosce, è necessario che, con la sua potenza di conoscere, egli eguagli la potenza infinita di Dio, il che è affatto impossibile.

Ora, per conoscere la distinzione reale che è fra due cose, non è necessario che la conoscenza che abbiamo di queste cose sia intera e perfetta, se non sappiamo in pari tempo ch'essa è tale: ma noi non possiamo mai saperlo, come testè ho provato; dunque, non è necessario ch'essa sia intera e perfetta.

Ecco perchè, dove ho detto « che non basta che una cosa sia concepita senza un'altra per mezzo di un'astrazione dello spirito, che concepisce la cosa imperfettamente », io non ho pensato che di là si potesse dedurre che, per stabilire una distinzione reale, fosse necessaria una conoscenza intera e perfetta, ma solo una conoscenza tale, che non fosse da noi resa « imperfetta e difettosa » con l'astrazione e restrizione del nostro spirito.

Poichè v'ha molta differenza tra l'avere una conoscenza interamente perfetta, di cui nessuno può esser mai certo, se Dio stesso non glielo rivela, e avere una conoscenza perfetta fino al punto di sapere ch'essa non è punto resa imperfetta da nessuna astrazione del nostro spirito.

Così, quando ho detto che era d'uopo concepire *pienamente* una cosa, non intendevo già dire che la nostra concezione doveva essere intiera e perfetta, ma solo che doveva essere abbastanza distinta per sapere che questa cosa era *completa*.

Tutto questo io credevo fosse manifesto, tanto per le cose da me dette per lo innanzi, quanto per quelle che vengon subito dopo, avendo distinto un po' prima gli esseri incompleti da quelli che son completi, e detto esser necessario che ciascuna delle cose che son distinte realmente fosse concepita come un essere per sè e distinto da ogni altro.

E un poco dopo, nello stesso senso in cui ho detto di concepir *pienamente* ciò ch'è il corpo, ho aggiunto nello stesso luogo che concepivo anche che lo spirito « è una cosa completa », prendendo questi due modi di parlare: « concepire pienamente » e « concepire che è una cosa completa » in un solo e medesimo significato.

Ma si può domandare qui con ragione ciò che intendo per « cosa completa », ed in che modo provo che « per la distinzione reale basta che due cose siano concepite l'una senza dell'altra come due cose complete ».

Alla prima domanda rispondo che, per « cosa completa », non intendo altro che una sostanza rivestita delle forme o attributi, che bastano per farmi conoscere ch'essa è una sostanza.

Poichè, come ho già notato altrove, noi non conosciamo punto le sostanze immediatamente per sè stesse, ma dal percepire che facciamo alcune forme, o attributi, che debbono essere inerenti a qualche cosa per esistere, noi chiamiamo col nome di *Sostanza* quella cosa, alla quale essi ineriscono.

Che se, dopo di ciò, volessimo spogliare questa stessa sostanza di tutti quegli attributi, che ce la fanno conoscere, noi distruggeremmo tutta la conoscenza che ne abbiamo, e così potremmo, sì, in verità, dire qualcosa della sostanza, ma tutto quel che ne dicessimo non consisterebbe che in parole, delle quali non concepiremmo chiaramente e distintamente il significato.

Io so bene che vi sono delle sostanze, che si chiamano volgarmente *incomplete;* ma, se son chiamate così, poichè di per sè non possono sussistere da sole e senza essere sostenute da altre cose, confesso che mi sembra contraddittorio che sieno sostanze, cioè cose che sussistono di per

sè stesse, e che sieno anche incomplete, cioè cose che non possono sussistere di per sè. È vero che in un altro senso si può chiamarle incomplete, non perchè abbiano nulla d'incompleto in quanto sono delle sostanze, ma solo in quanto si riportano a qualche altra sostanza, con la quale compongono un tutto per sè e distinto da ogni altro.

Così la mano è una sostanza incompleta, se la riportate a tutto il corpo, di cui essa è parte; ma se la considerate da sola, è una sostanza completa. E similmente lo spirito e il corpo sono sostanze incomplete, quando son riferiti all'uomo ch'essi compongono; ma, considerati separatamente, sono sostanze complete.

Poichè, precisamente come essere esteso, divisibile, figurato, ecc., sono delle forme o degli attributi, per mezzo dei quali conosco quella sostanza che si chiama *corpo;* egualmente essere intelligente, volente, dubitante, ecc., sono forme, per mezzo delle quali conosco quella sostanza, che si chiama *spirito;* ed io comprendo che la sostanza pensante è una cosa completa, non meno di quel che comprenda che la sostanza estesa anch'essa è tale.

E ciò che il signor Arnauld ha aggiunto non si può dire in nessun modo: cioè che, forse, « il corpo è allo spirito come il genere alla specie »; poichè, sebbene il genere possa essere concepito senza questa particolare differenza specifica, la specie, tuttavia, non può in nessun modo essere concepita senza il genere.

Così, per esempio, noi concepiamo agevolmente la figura senza pensare al circolo (benchè questa concezione non sia distinta, se non è riferita a qualche figura particolare, nè di una cosa completa, se non comprende la natura del corpo); ma non possiamo concepire nessuna differenza specifica del circolo, senza pensare in pari tempo alla figura.

Al contrario, lo spirito può essere concepito distintamente e pienamente, cioè quanto basta per essere ritenuto come una cosa completa, senza nessuna di quelle forme, o attributi, per mezzo dei quali riconosciamo che il corpo è una sostanza, come credo aver sufficientemente dimostrato nella

seconda Meditazione; ed il corpo è anche concepito distintamente e come una cosa completa, senza nessuna delle cose che appartengono allo spirito.

Qui, nondimeno, il signor Arnauld passa più avanti, e dice: « Ancorchè io possa acquistare qualche nozione di me stesso senza la nozione del corpo, nondimeno non risulta di là che questa nozione sia completa ed intera, sì che sia sicuro di non ingannarmi punto, quando escludo il corpo dalla mia essenza ».

E questo egli spiega con l'esempio del triangolo inscritto nel semicircolo, che noi possiamo chiaramente e distintamente concepire come rettangolo, pur ignorando, o anche negando, che il quadrato della sua base sia uguale ai quadrati dei lati; e, nondimeno, non si può di là dedurre che si possa costruire un triangolo rettangolo, il quadrato della base del quale non sia eguale ai quadrati dei lati.

Ma, per quel che riguarda questo esempio, esso differisce per più aspetti dalla cosa proposta. Poichè, *in primo luogo*, benchè forse per triangolo si possa intendere una sostanza, la cui figura è triangolare, certo la proprietà di avere il quadrato della base eguale ai quadrati dei lati non è una sostanza, e, pertanto, ognuna di queste due cose non può essere intesa come una cosa completa, come sono lo *spirito* e il *corpo*. Chè anzi questa proprietà non può essere chiamata una cosa, nello stesso senso in cui ho detto « essere sufficiente che io possa concepire una cosa » (cioè una cosa completa) « senza un'altra, ecc. », come è facile vedere da quelle parole che seguono: « Di più io trovo in me delle facoltà, ecc. ». Poichè non ho detto che queste facoltà fossero « delle cose », ma ho voluto espressamente fare distinzione fra le cose, cioè fra le sostanze, e i modi di queste cose, cioè le facoltà di queste sostanze.

In secondo luogo, sebbene possiamo concepire chiaramente e distintamente che il triangolo nel semicircolo è rettangolo, senza percepire che il quadrato della sua base è uguale ai quadrati dei lati, nondimeno non possiamo concepire così chiaramente un triangolo, il quadrato della

base del quale sia uguale ai quadrati dei lati, senza percepire in pari tempo che esso è rettangolo; ma noi concepiamo chiaramente e distintamente lo spirito senza il corpo, e, reciprocamente, il corpo senza lo spirito.

In terzo luogo, benchè il concetto o l'idea del triangolo iscritto nel semicircolo possa esser tale, che non contiene punto l'eguaglianza del quadrato della base con i quadrati dei lati, non può, tuttavia, esser tale, da far concepire che niuna proporzione che possa stabilirsi fra il quadrato della base e i quadrati dei lati appartiene a questo triangolo; e pertanto, finchè s'ignora qual'è questa proporzione, non se ne può negare nessuna, tranne quella di cui si conosce chiaramente ch'essa non gli appartiene punto, e questo non può mai intendersi della proporzione d'eguaglianza, ch'è fra loro.

Ma nel concetto del corpo non è contenuto niente di quello che appartiene allo spirito, e, reciprocamente, nel concetto dello spirito niente è compreso di quel che appartiene al corpo.

Ecco perchè, sebbene io abbia detto « che basta che io possa concepire chiaramente e distintamente una cosa senza un'altra, ecc. », non per questo si può formare questa premessa minore: « Ora, è un fatto che io concepisco chiaramente e distintamente che questo triangolo è rettangolo, benchè dubiti o neghi che il quadrato della sua base è uguale ai quadrati dei lati, ecc. ».

In primo luogo, perchè la proporzione che è tra il quadrato della base e i quadrati dei lati non è una cosa completa.

In secondo luogo, perchè questa proporzione d'eguaglianza non può essere chiaramente intesa se non nel triangolo rettangolo.

E in terzo luogo, perchè nessun triangolo può essere distintamente concepito, se si nega la proporzione che è tra i quadrati dei suoi lati e della sua base.

Ma ora bisogna passare alla seconda dimanda, e mostrare come è vero che, « per ciò solo ch'io concepisco

chiaramente e distintamente una sostanza senza un'altra, son sicuro che esse si escludono mutuamente l'un l'altra »: il che mostro in questo modo.

La nozione *della sostanza* è tale, che la si concepisce come una cosa che può esistere per sè stessa, cioè senza il soccorso di nessun'altra sostanza, e non v'è mai stato nessuno, che abbia concepito due sostanze per mezzo di due differenti concetti, il quale non abbia giudicato che esse erano realmente distinte.

Ecco perchè, se non avessi cercato una certezza maggiore di quella volgare, mi sarei contentato di aver mostrato, nella seconda Meditazione, che lo *spirito* è concepito come una cosa esistente, anche se non gli si attribuisca nulla di quel che appartiene al corpo, e che, in pari guisa, il *corpo* è concepito come una cosa esistente, benchè non gli si attribuisca nulla di quel che appartiene allo spirito. E non avrei aggiunto niente altro per provare che lo spirito è realmente distinto dal corpo, poichè volgarmente noi giudichiamo che tutte le cose sono di fatto, e secondo la verità, quali appariscono al nostro pensiero.

Ma poichè tra quei dubbii iperbolici, che ho proposti nella mia prima Meditazione, v'era anche questo: che non potevo esser certo « che le cose fossero di fatto, e secondo la verità, quali noi le concepiamo », finchè supponevo di non conoscere l'autore della mia origine, tutto ciò che ho detto di Dio e della verità, nella terza, quarta e quinta Meditazione, serve a questa conclusione della reale distinzione dello *spirito* dal *corpo*, la quale, infine, è da me compiuta nella sesta Meditazione.

« Io concepisco benissimo, dice il signor Arnauld, la natura del triangolo inscritto nel semicircolo, senza ch'io sappia che il quadrato della sua base è uguale ai quadrati dei lati ». Al che rispondo che quel triangolo può veramente esser concepito, senza che si pensi alla proporzione che è tra il quadrato della sua base ed i quadrati dei suoi lati, ma che non si può concepire che questa proporzione debba essere negata di questo triangolo, cioè che essa non

appartenga punto alla natura di questo triangolo; e che la cosa non sta così con lo spirito; perchè non soltanto noi concepiamo che esso è senza il corpo, ma anche possiamo affermare che nessuna delle cose che appartengono al corpo appartiene allo spirito; poichè è caratteristica e natura delle sostanze di escludersi mutuamente l'un l'altra [1].

Ed in nessun modo mi è contrario ciò che il signor Arnauld ha aggiunto, cioè: « che non c'è da meravigliarsi se, quando, dal fatto ch'io penso, vengo a concludere ch'io sono, l'idea che così formo di me stesso mi rappresenta soltanto come una cosa che pensa ». Poichè, nello stesso modo, quando esamino la natura del corpo, non trovo nulla in essa che risenta il pensiero; e non si potrebbe avere un argomento più forte per la distinzione di due cose che quando, venendo a considerarle separatamente tutte e due, non troviamo nell'una nulla che non sia del tutto differente da quel che si trova nell'altra.

Io non veggo neppure perchè « quest'argomento sembri provar troppo »; poichè non credo che, per mostrare che una cosa è realmente distinta da un'altra, si possa dire nulla di meno, se non che essa può esserne separata dall'onnipotenza di Dio; e mi è sembrato di aver posto la maggior cura possibile, perchè nessuno potesse credere per ciò che « l'uomo non è altro che uno spirito, che fa uso o si serve del corpo ».

Poichè, nella stessa sesta Meditazione, dove ho parlato della distinzione dello spirito dal corpo, ho anche mostrato che esso gli è sostanzialmente unito; per prova di che mi sono servito di ragioni tali, che non mi ricordo punto di averne mai letto altrove di più forti e convincenti.

E come chi dicesse che il braccio di un uomo è una sostanza realmente distinta dal resto del suo corpo non negherebbe punto per ciò che esso appartiene all'essenza del-

---

(1) Ecco lo spunto del parallelismo psico-fisico spinoziano e del pluralismo monadistico leibniziano (*N. d. T.*).

l'uomo intero, e colui che dice che questo stesso braccio appartiene all'essenza dell'uomo intero non dà per questo occasione di credere che esso non può sussistere di per sè; così non credo di aver provato troppo mostrando che lo spirito può essere senza il corpo, e neppure di aver detto troppo poco, dicendo che esso gli è sostanzialmente unito; perchè quest'unione sostanziale non impedisce che si possa avere una chiara e distinta idea o concetto dello spirito, come di una cosa completa; ecco perchè il concetto dello spirito differisce molto da quello della superficie e della linea, che non possono essere così intese come cose complete, se, oltre la lunghezza e la larghezza, non si attribuisce loro anche la profondità.

Ed infine, dal fatto che « la facoltà di pensare è assopita nei fanciulli, e che nei folli è », non già, a dir vero, *spenta,* ma *turbata,* non bisogna pensare ch'essa sia talmente congiunta agli organi corporali da non poter esistere senza di loro. Poichè, dal fatto che noi vediamo spesso che essa è impedita da questi organi, non segue in nessun modo che essa sia prodotta da essi; e non è possibile darne nessuna ragione, per leggiera che possa essere.

Io non nego, tuttavia, che questo stretto legame dello spirito e del corpo, che noi sperimentiamo tutti i giorni, sia causa che non scopriamo facilmente, e senza una profonda meditazione, la distinzione reale che è fra l'uno e l'altro.

Ma, a mio giudizio, quelli che ripercorreranno sovente nel loro spirito le cose da me scritte nella mia seconda Meditazione, si convinceranno facilmente che lo spirito non è distinto dal corpo da una sola finzione o astrazione dell'intelletto, ma che è conosciuto come una cosa distinta, perchè tale è di fatto.

Io non rispondo niente a quanto il signor Arnauld ha qui aggiunto riguardo all'immortalità dell'anima, poichè ciò non mi è punto contrario; ma, per quel che riguarda le anime delle bestie, benchè non spetti a questo luogo il considerarle, e, senza la spiegazione di tutta la fisica, non ne possa dire più di quel che ho già detto nella quinta parte

del mio trattato del Metodo, tuttavia dirò ancora qui che mi sembra essere cosa notevolissima che nessun movimento può prodursi, sia nei corpi delle bestie, sia anche nei nostri, se questi corpi non hanno in sè tutti gli organi ed istrumenti, per mezzo dei quali questi stessi movimenti potrebbero egualmente essere eseguiti in una macchina; di guisa che, anche in noi, non è già lo spirito (o l'anima) che muove immediatamente le membra esteriori, ma solamente esso può determinare il corso di quel liquido sottilissimo, che vien chiamato gli spiriti animali, il quale, fluendo continuamente dal cuore per il cervello nei muscoli, è causa di tutti i movimenti delle nostre membra, e sovente ne può produrre parecchi differenti, tanto facilmente gli uni quanto gli altri. Chè anzi lo spirito non lo determina sempre; poichè, tra i movimenti che si compiono in noi, ve n' ha parecchi che non dipendono per null'affatto dallo spirito, come sono il battito del cuore, la digestione dei cibi, la nutrizione, la respirazione di quelli che dormono, e anche, in quelli che sono svegli, il camminare, cantare ed altre azioni simili, quando esse si compiono senza che lo spirito vi pensi. E quando quelli che cadono dall'alto presentano le loro mani per le prime per salvare la loro testa, non è già per il consiglio della loro ragione ch'essi fanno quest'azione; ed essa non dipende punto dal loro spirito, ma solo dal fatto che i loro sensi, essendo tocchi dal pericolo imminente, producono qualche cangiamento nel loro cervello, che determina gli spiriti animali a passare di là nei nervi, nel modo richiesto per produrre quel movimento, proprio come in una macchina, e senza che lo spirito possa impedirlo (1).

Ora, poichè sperimentiamo ciò in noi stessi, perchè ci stupiremmo tanto, se la luce riflessa dal corpo del lupo negli occhi della pecora ha la stessa forza per eccitare in essa il movimento della fuga?

(1) Come si vede, già Descartes distingueva chiaramente fra loro i movimenti fisiologici per essenza involontarii, i movimenti automatici e quelli riflessi (*N. d. T.*).

Dopo aver osservato ciò, se vogliamo un po' ragionare per conoscere se alcuni movimenti delle bestie sono simili a quelli che si compiono in noi col ministerio dello spirito, ovvero a quelli che dipendono soltanto dagli spiriti animali e dalla disposizione degli organi, bisogna considerare le differenze che sono tra gli uni e gli altri, le quali io ho spiegato nella quinta parte del discorso del Metodo, poichè non credo che se ne possano trovare delle altre; ed allora si vedrà facilmente che tutte le azioni delle bestie sono solamente simili a quelle che facciamo senza che il nostro spirito vi contribuisca.

In conseguenza di che saremo obbligati a concludere che noi non conosciamo in effetto in esse nessun altro principio di movimento, tranne la sola disposizione degli organi e la continua affluenza degli spiriti animali prodotti dal calore del cuore, che attenua ed assottiglia il sangue; ed insieme riconosceremo che nulla ci ha per lo innanzi dato occasione di attribuirne loro un altro, se non che, non distinguendo questi due principii del movimento, e vedendo che l'uno, il quale dipende soltanto dagli spiriti animali e dagli organi, è tanto nelle bestie quanto in noi, abbiamo creduto inconsideratamente che l'altro, che dipende dallo spirito e dal pensiero, fosse egualmente in esse.

E certo, quando ci siamo convinti di qualche cosa fin dalla nostra giovinezza, e la nostra opinione s'è fortificata col tempo, per quante ragioni si usino dopo di ciò per farcene vedere la falsità, o piuttosto per quante falsità osserviamo in essa, è, tuttavia, difficilissimo di toglierla del tutto dalla nostra credenza, se non le riandiamo sovente nel nostro spirito, e non ci abituiamo così a sradicare a poco a poco quel che l'abitudine di credere, piuttosto che la ragione, aveva profondamente inciso nel nostro spirito.

Risposta all'altra parte.

Di Dio.

Fin qui ho cercato di risolvere gli argomenti, che mi sono stati proposti dal signor Arnauld, e mi sono messo in dovere di sostenere tutti i suoi sforzi; ma oramai, imitando quelli che han da fare con un avversario troppo forte, cercherò piuttosto di evitare i colpi, che di oppormi direttamente alla loro violenza.

Egli tratta solamente di tre cose in questa parte, che possono facilmente essere concesse nel modo con cui esso le intende; ma io le prendevo in un altro senso, quando le ho scritte, e questo senso mi sembra poter essere accolto anch'esso come vero.

La prima è che « alcune idee sono materialmente false », cioè, secondo il mio senso, che esse son tali da dare al giudizio materia od occasione di errare; ma egli, considerando le idee prese formalmente, sostiene che non v'è in esse falsità alcuna.

La seconda, che « Dio è per sè positivamente e come per una causa », dove io ho soltanto voluto dire che la ragione per la quale Dio non ha bisogno di nessuna causa efficiente per esistere, è fondata in una cosa positiva, cioè nell'immensità stessa di Dio, che è la cosa più positiva che possa essere; ma egli, prendendo la cosa altrimenti, prova che Dio non è punto prodotto da sè stesso, e che non è punto conservato da un'azione positiva della causa efficiente, sul che resto egualmente d'accordo.

Infine, la terza è che « non può nulla esserci nel nostro spirito, di cui noi non abbiamo conoscenza »; il che io ho inteso delle operazioni, ed egli nega delle potenze.

Ma cercherò di spiegare tutto questo più lungamente. E innanzi tutto, dov'egli dice che, « se il freddo è soltanto una privazione, non può esserci idea che me lo rappresenti come una cosa positiva », è manifesto che parla dell'idea presa *formalmente*.

Poichè, siccome le idee stesse non sono null'altro che forme, e non sono punto composte di materia, sempre ed ogni qualvolta sono considerate in quanto rappresentano qualche cosa, non sono prese *materialmente,* ma *formalmente;* che se noi le considerassimo non in quanto rappresentano una cosa o un'altra, ma solamente in qualità di operazioni dell'intelletto, si potrebbe bene, in verità, dire che esse sarebbero prese materialmente, ma allora non si riferirebbero più per null'affatto alla verità, nè alla falsità, degli oggetti.

Ecco perchè io non credo che esse possano essere dette materialmente false, in un senso diverso da quello che ho già spiegato: cioè, o che il freddo sia una cosa positiva, o che sia una privazione, io non ho mica per questo un'altra idea di lui, ma essa resta in me la stessa che ho sempre avuto; e questa dico che mi dà materia o occasione di errore, se è vero che il freddo sia una privazione, e che non abbia tanta realtà quanta il caldo, poichè, venendo a considerare l'una e l'altra di queste idee, secondo che le ho ricevute dai sensi, non posso riconoscere che vi sia più realtà che mi sia rappresentata dall'una che dall'altra.

E certo, « io non ho confuso il giudizio con l'idea »; perchè ho detto che in questa s'incontrava una falsità *materiale*, ma nel giudizio non può essercene altra che una *formale*. E quando egli dice che « l'idea del freddo è il freddo stesso, in quanto è oggettivamente nell'intelletto », io credo che sia d'uopo usare distinzione; poichè accade spesso nelle idee oscure e confuse, tra le quali quelle del freddo e del caldo debbono essere annoverate, ch'esse si riferiscano ad altre cose che a quelle, di cui sono veramente le idee.

Così se il freddo è soltanto una privazione, l'idea del freddo non è il freddo stesso, in quanto esso è obbiettivamente nell'intelletto, ma qualche altra cosa, che è presa falsamente per questa privazione: cioè un certo sentimento, che non ha esistenza alcuna fuori dell'intelletto.

Non è punto lo stesso dell'idea di Dio, almeno di quella

che è chiara e distinta, perchè non si può dire ch'essa si riferisca a qualche cosa, cui non sia conforme.

Quanto alle idee confuse degli Dei, che son foggiate dagli Idolatri, non veggo perchè non potrebbero essere dette anch'esse materialmente false, in quanto servono di materia ai loro falsi giudizii.

Benchè, a dir vero, le idee, che, per così dire, non dànno al giudizio nessuna occasione di errore, o che la dànno leggerissima, non debbono esser dette materialmente false con tanta ragione, quanto quelle che la dànno grandissima; or è facile far vedere, con parecchi esempii, che ve ne sono di quelle, che offrono una ben più grande occasione d'errore le une che le altre.

Poichè tale occasione non è tanto grande in quelle idee confuse, che il nostro spirito inventa egli stesso (come son quelle dei falsi Dei), quanto in quelle che ci sono offerte confusamente dai sensi, come sono le idee del freddo e del caldo, se è vero, come ho detto, ch'esse non rappresentano nulla di reale.

Ma la maggiore di tutte è in quelle idee che nascono dall'appetito sensitivo. Per esempio, l'idea della sete in un idropico non gli è forse di fatto occasione di errore, quando gli dà motivo di credere che il bere gli sarà utile, mentre, tuttavia, gli dev'essere pernicioso?

Ma il signor Arnauld domanda che cosa mi rappresenta quell'idea del freddo, che ho detto essere materialmente falsa: « poichè — dic'egli — se essa rappresenta una privazione, dunque è vera; se un essere positivo, dunque non è l'idea del freddo ». E questo gli concedo, ma io non la chiamo falsa, se non perchè, essendo essa oscura e confusa, non posso discernere se mi rappresenta qualche cosa, che, fuori della mia sensazione, sia positiva o no; ecco perchè ho occasione di giudicare che è qualche cosa di positivo, benchè forse non sia che una semplice privazione.

E pertanto, non bisogna domandare « qual'è la causa di quest'essere positivo oggettivo, che, secondo la mia opinione, fa sì che quest'idea sia materialmente falsa »: tanto più

che io non dico ch'essa sia resa materialmente falsa da qualche essere positivo, ma dalla sola oscurità, che, tuttavia, ha per soggetto e fondamento un essere positivo, cioè la sensazione stessa.

E, a dir vero, quest'essere positivo è in me, in quanto sono una cosa vera, ma l'oscurità, la quale, essa sola, mi dà occasione di giudicare che l'idea di questa sensazione rappresenta qualche oggetto fuori di me, che si chiama freddo, non ha punto causa reale, ma viene soltanto dal non essere la mia natura interamente perfetta.

E ciò non rovescia in nessun modo i miei fondamenti. Ma ciò che avrei maggiormente a temere sarebbe che, non essendomi mai molto indugiato a leggere i libri dei Filosofi, non avessi forse seguito con sufficiente esattezza il loro modo di parlare, quando ho detto che quelle idee, che dànno al giudizio materia od occasione di errare, erano *materialmente false,* se non trovassi che questa parola *materialmente* è presa nello stesso significato dal primo autore, che m'è caduto per caso tra le mani per istruirmene: è Suarez, nella Disputa 9, sezione 2, numero 4.

Ma passiamo alle cose che il signor Arnauld disapprova maggiormente, e che, tuttavia, mi sembrano meritar meno la sua censura: cioè dove ho detto « che ci era lecito di pensare che Dio fa in certo modo riguardo a sè stesso la stessa cosa, che la causa efficiente riguardo al suo effetto ».

Poichè, per ciò stesso, ho negato quel che a lui sembra un po' arrischiato e non vero, cioè che Dio sia la causa efficiente di sè stesso, poichè, dicendo « ch'egli fa in certo modo la stessa cosa », ho mostrato di non credere che fosse proprio la stessa; e mettendo avanti queste parole: « ci è affatto lecito di pensare », ho dato a conoscere che non ispiegavo così quelle cose, se non a causa dell'imperfezione dello spirito umano.

Ma quel che importa di più, è che in tutto il resto dei miei scritti ho sempre fatto la stessa distinzione. Poichè fin dal principio, dove ho detto « che non v'è niuna cosa, di cui non si possa ricercare la causa efficiente », ho ag-

giunto: « o, se non ne ha, domandare perchè non ne ha bisogno »; le quali parole testimoniano abbastanza aver io pensato che qualche cosa esisteva, che non ha bisogno di causa efficiente.

Ora, qual cosa può esser tale, eccetto Dio? Ed anche un po' dopo io ho detto « che vi era in Dio una potenza sì grande e sì inesauribile, che egli non ha mai avuto bisogno di niun ausilio per esistere, e non ne ha bisogno neppur per essere conservato, sì che egli è in certo modo la causa di sè stesso ».

E colà queste parole, « la causa di sè stesso », non possono in nessun modo essere intese della causa efficiente, ma solo che la potenza inesauribile di Dio è la causa o la ragione per la quale egli non ha bisogno di causa.

E poichè questa potenza inesauribile, o immensità d'essenza, è « del tutto positiva », per questo ho detto che la ragione o la causa, per la quale Dio non ha bisogno di causa, è *positiva*. Il che non potrebbe dirsi in egual modo di nessuna cosa finita, anche se fosse perfettissima nel suo genere.

Poichè se si dicesse che una tal cosa (1) è *per sè*, questo non potrebbe essere inteso che in un modo *negativo*, poichè sarebbe impossibile apportare ragione alcuna, tratta dalla natura positiva di questa cosa, per la quale noi dovessimo concepire che essa non avrebbe bisogno di causa efficiente.

E così, in tutti gli altri luoghi, ho in tal modo paragonato la causa formale, o la ragione attinta dall'essenza di Dio, per la quale egli non ha bisogno di causa per esistere, nè per essere conservato, con la causa efficiente, senza la quale le cose finite non possono esistere, che dappertutto è facile conoscere dai miei proprii termini ch'essa è affatto differente dalla causa efficiente.

E non si troverà nessun luogo, dove io abbia detto che Dio si conserva con un'influenza positiva, così come le cose

---

(1) « Una cosa finita », nella seconda e terza edizione. (*N. d. T.*).

create sono conservate da lui; ma, invece, ho detto soltanto che l'immensità della sua potenza, o della sua essenza, che è la causa per la quale egli non ha bisogno alcuno di conservatore, è una cosa *positiva*.

E pertanto, posso facilmente ammettere tutto quel che il signor Arnauld apporta per provare che Dio non è la causa efficiente di sè stesso, e che non si conserva per mezzo di un'influenza positiva, ovvero con una continua riproduzione di sè stesso, che è tutto quel che si può dedurre dalle sue ragioni.

Ma egli non negherà neppure, come spero, che quest'immensità di potenza, per la quale Dio non ha bisogno di causa per esistere, è in lui una cosa positiva, e che in tutte le altre cose non si può concepire nulla di simile che sia *positivo,* in forza del quale esse non abbiano bisogno di causa efficiente per esistere; e questo soltanto ho voluto intendere, quando ho detto che nessuna cosa poteva essere concepita come esistente *per sè,* se non *negativamente,* tranne Dio solo; e non ho avuto bisogno di fare altre affermazioni, per rispondere alla difficoltà che mi era proposta.

Ma poichè il signor Arnauld m'avverte qui con tanta gravità « che vi saranno pochi Teologi che non s'offenderanno di questa proposizione, cioè che Dio è di per sè positivamente e come per una causa », dirò qui la ragione per la quale questo modo di parlare è, a mio credere, non soltanto utilissimo in questa questione, ma anche necessario, e tale, che non v'ha nessuno, che possa con ragione trovarlo cattivo.

Io so che i nostri Teologi, trattando delle cose divine, non si servono punto del nome di *causa,* quando si tratta della processione delle persone della santissima Trinità, e che là dove i Greci hanno messo indifferentemente αἴτιον e ἀρχήν, essi amano meglio usare il solo nome di *principio,* come generalissimo, per paura che, con quello, non diano occasione di giudicare che il Figlio è minore del Padre.

Ma dove non può esservi una simile occasione di errore, e quando non si tratta delle persone della Trinità, ma soltanto dell'unica essenza di Dio, io non veggo perchè si

debba fuggir tanto il nome di *causa,* principalmente quando si è venuti al punto che sembra utilissimo di servirsene, anzi, in certo modo, necessario.

Ora, questo nome non può essere più utilmente impiegato che per dimostrare l'esistenza di Dio, e la necessità di servirsene non può essere maggiore che se, senza farne uso, non si può chiaramente dimostrarla.

Ed io credo esser manifesto a tutti che la considerazione della causa efficiente è il primo e principale mezzo, per non dire il solo e l'unico, che abbiamo per provare l'esistenza di Dio.

Ora, noi non possiamo servircene, se non diamo licenza al nostro spirito di ricercare le cause efficienti di tutte le cose che sono al mondo, senza eccettuarne Dio stesso; poichè per quale ragione lo eccettueremmo noi da questa ricerca, prima che la sua esistenza sia stata provata?

Si può, dunque, domandare di ogni cosa se essa è *per sè* o *per altri;* e certo, per questo mezzo, si può concludere l'esistenza di Dio, benchè non si spieghi in termini formali e precisi come si debbono intendere queste parole: *essere per sè.*

Poichè tutti quelli che seguono solamente la condotta della luce naturale formano subito in sè, in questa occasione, un certo concetto, che partecipa della causa efficiente e della formale, e che è comune all'una e all'altra: cioè che quel che è *per opera d'altri* è per opera di questo come per una causa efficiente; e che ciò che è *per sè* è come per una causa formale, cioè perchè ha una natura tale, da non avere bisogno di causa efficiente. Ecco perchè non ho spiegato ciò nelle mie Meditazioni, e l'ho omesso, come cosa di per sè manifesta, e che non aveva bisogno di nessuna spiegazione.

Ma quando coloro, che una lunga abitudine ha confermato in questa opinione di giudicare che nulla può essere la causa efficiente di sè medesimo, e che han cura di distinguere questa causa dalla formale, veggono che si domanda se qualcosa è *di per sè,* accade facilmente che, non applicando il loro spirito che alla sola causa efficiente propriamente

detta, essi pensano che questa frase: *per sè,* dev'essere intesa, non già come *per una causa,* ma solo negativamente e come *senza causa;* di guisa che pensano che vi è qualcosa che esiste, della quale non si deve punto domandare perchè esiste.

E questa interpretazione della frase *per sè*, se fosse ammessa, ci toglierebbe il mezzo di poter dimostrare l'esistenza di Dio dagli effetti, come è stato benissimo provato dall'autore delle prime Obbiezioni, e per questo non deve in nessun modo essere ammessa.

Ma, per rispondervi a tono, io credo esser necessario mostrare che tra la *causa efficiente* propriamente detta e *nessuna causa* v'ha qualcosa che tiene quasi il punto di mezzo, cioè l'*essenza positiva di una cosa,* alla quale l'idea o il concetto della causa efficiente si può estendere, nello stesso modo in cui siamo soliti di estendere in Geometria il concetto di una linea circolare, la maggiore che si possa immaginare, al concetto di una linea retta, o il concetto di un poligono rettilineo, che ha un numero indefinito di lati, al concetto del circolo.

Ed io non credo che avrei mai potuto meglio spiegar ciò come quando ho detto « che il significato della causa efficiente non dev'essere ristretto in questa questione a quelle cause che sono differenti dai loro effetti, o che li precedono nel tempo; sia perchè sarebbe cosa frivola e inutile, poichè non v'è nessuno che non sappia che una stessa cosa non può essere differente da sè stessa, nè precedersi in tempo, sia perchè l'una di queste due condizioni può essere tolta dal suo concetto, la nozione della causa efficiente non cessando dal persistere per intero ».

Poichè, è cosa evidente che non è necessario ch'essa preceda in tempo il suo effetto, poichè essa non ha il nome e la natura di causa efficiente, se non quando produce il suo effetto, come è già stato detto.

Ma dal fatto che l'altra condizione non può egualmente esser tolta, si deve soltanto arguire che non si tratta di una causa efficiente propriamente detta, il che io riconosco; ma non già che non si tratta per null'affatto di una causa

positiva, che per analogia possa essere riportata alla causa efficiente, e questo soltanto è richiesto nella questione proposta. Poichè, per la stessa luce naturale, per la quale concepisco che, se mi fossi dato l'essere, mi sarei dato tutte le perfezioni, di cui ho in me qualche idea, concepisco anche che nulla può darsi l'essere, nella maniera in cui si suole restringere il significato della causa efficiente propriamente detta, cioè in modo che una stessa cosa, in quanto si dà l'essere, sia differente da sè stessa, in quanto lo riceve; perchè vi è contraddizione tra queste due cose: essere lo stesso e non essere lo stesso, o essere differente.

Ecco perchè, quando si domanda se qualche cosa può dar l'essere a sè stessa, non bisogna intendere altro che se si domandasse, se la natura o l'essenza di qualche cosa può esser tale da non aver bisogno di causa efficiente per essere o esistere.

E quando si aggiunge: « se qualche cosa è tale, essa si darà tutte le perfezioni, di cui ha le idee, se pure è vero che non abbia ancora queste perfezioni », ciò vuol dire che è impossibile ch'essa non abbia attualmente tutte le perfezioni, di cui ha le idee; tanto più che la luce naturale ci fa conoscere che la cosa, l'essenza della quale è così immensa da non aver bisogno di causa efficiente per esistere, non ne ha bisogno neppure per aver tutte le perfezioni, di cui ha le idee, e che la sua propria essenza le dà eminentemente tutto quel che possiamo immaginare poter essere dato ad altre cose dalla causa efficiente.

E le parole: « se essa non le ha ancora, se le darà », servono soltanto di spiegazione; tanto più che, in virtù della stessa luce naturale, noi comprendiamo che questa cosa non può avere, nel momento che parlo, la virtù e la volontà di concedersi qualche cosa di nuovo, ma che la sua essenza è tale, ch'essa ha avuto da tutta l'eternità tutto quel che possiamo ora pensare che si darebbe, se non l'avesse ancora.

E nondimeno, tutte queste maniere di parlare, che han rapporto ed analogia con la causa efficiente, sono necessariissime per guidare la luce naturale in modo da concepire

chiaramente queste cose; precisamente come vi sono più cose che sono state dimostrate da Archimede riguardo alla Sfera e le altre figure composte di linee curve, con la comparazione di queste stesse figure con quelle composte di linee rette; il che egli avrebbe stentato a far comprendere, se avesse seguito un altro procedimento.

E come queste specie di dimostrazioni non sono punto disapprovate, benchè la Sfera siavi considerata come una figura che ha più lati, egualmente non credo di poter essere qui biasimato, perchè mi sono servito dell'analogia della causa efficiente, per ispiegare le cose che appartengono alla causa formale, cioè all'essenza stessa di Dio.

E non v'è motivo di temer qui nessuna occasione di errore, poichè tutto quel che è proprio della causa efficiente, e che non può essere esteso alla causa formale, porta con sè una manifesta contraddizione, e, pertanto, non potrebbe mai esser creduto da nessuno, cioè: che una cosa sia differente da sè stessa, oppure che sia insieme la stessa cosa e non la stessa.

E bisogna osservare che io ho talmente attribuito a Dio la dignità di essere la causa, che da questo non si può arguire che gli abbia anche attribuito l'imperfezione di essere l'effetto: poichè, come i Teologi, quando dicono che il Padre è il *principio* del Figlio, non confessano punto per ciò che il Figlio sia *principiato,* così, benchè io abbia detto che Dio poteva in certo modo esser detto *la causa di sè stesso,* non si troverà, tuttavia, che l'abbia chiamato in nessun luogo *l'effetto di sè stesso;* e questo perchè si è soliti riportare principalmente l'effetto alla causa efficiente, e giudicarlo meno nobile di essa, benchè spesso esso sia più nobile delle altre cause.

Ma quando io prendo l'essenza intera della cosa per la causa formale, non seguo in ciò che i vestigii di Aristotile; poichè, nel libro 2 dei suoi Analitici posteriori, capitolo 16, avendo omesso la causa materiale, la prima che nomina è quella ch'egli chiama αἰτίαν τὸ τί ἦν εἶναι, o, come l'han tradotto i suoi interpreti, *la causa formale,* che egli estende

a tutte le essenze di tutte le cose, perchè non tratta in quel luogo delle cause del composto fisico (come qui non ne tratto neppur io), ma generalmente delle cause, donde si può trarre qualche conoscenza.

Ora, per far vedere che era difficile, nella questione proposta, di non attribuire a Dio il nome di *causa,* non è necessaria una prova migliore di questa: che, avendo il signor Arnauld cercato di concludere per un'altra via la stessa cosa di me, egli, nondimeno, non ne è venuto a capo, almeno a mio giudizio.

Poichè, dopo avere ampiamente mostrato che Dio non è la causa efficiente di sè stesso, perchè appartiene alla natura della causa efficiente di essere differente dal suo effetto; avendo anche fatto vedere che egli non è per sè *positivamente,* intendendo con questa parola *positivamente* una influenza positiva della causa, ed anche che, a dir vero, egli non conserva sè stesso, prendendo la parola *conservazione* per una continua riproduzione della cosa (di tutte le quali cose sono d'accordo con lui), dopo tutto ciò egli vuol da capo provare che Dio non dev'essere detto la causa efficiente di sè stesso: « poichè — dic'egli — la causa efficiente di una cosa non è richiesta che a ragione della sua esistenza, e mai a ragione della sua essenza: ora, è un fatto che all'essenza di un essere infinito l'esistere non appartiene meno che all'essenza di un triangolo di avere i suoi tre angoli uguali a due retti; dunque, non bisogna rispondere per mezzo della causa efficiente, quando si domanda perchè Dio esiste, come non si risponde, quando si domanda perchè i tre angoli di un triangolo sono uguali a due retti ».

Il qual sillogismo può facilmente essere ritorto contro il suo autore, in questo modo: Benchè non si possa dimandar la causa efficiente a ragion dell'essenza, si può, nondimeno, dimandarla a ragion dell'esistenza; ma in Dio l'essenza non è punto distinta dall'esistenza, dunque si può domandare la causa efficiente di Dio.

Ma, per conciliare insieme queste due cose, si deve dire che a chi domanda perchè Dio esiste, non bisogna, a dir vero,

rispondere con la causa efficiente propriamente detta, ma solamente con l'essenza stessa della cosa, oppure con la causa formale, la quale, per ciò stesso che in Dio l'esistenza non è punto distinta dall'essenza, ha un grandissimo rapporto con la causa efficiente, e, pertanto, può esser chiamata quasi causa efficiente.

Infine, egli aggiunge, « che a chi domanda la causa efficiente di Dio, bisogna rispondere ch'egli non ne ha bisogno; e, di bel nuovo, a chi domanda perchè non ne ha bisogno, bisogna rispondere: perchè è un essere infinito, l'esistenza del quale è la sua essenza; poichè solo le cose, nelle quali è possibile distinguere l'esistenza attuale dall'essenza, han bisogno di causa efficiente ».

Donde egli arguisce che quello che io avevo detto prima è affatto rovesciato; cioè: « se io pensassi che nessuna cosa può in qualche modo essere riguardo a sè stessa quel che la causa efficiente è riguardo al suo effetto, giammai nella ricerca delle cause delle cose perverrei ad una causa prima »; il che, nondimeno, non mi sembra in nessun modo rovesciato, e neppure, sia pur di poco, indebolito o scosso; poichè è certo che la principale forza, non solo della mia dimostrazione, ma anche di tutte quelle che si possono apportare per provare l'esistenza di Dio dagli effetti, ne dipende per intero. Or quasi tutti i Teologi sostengono che non se ne può portare nessuna, se essa non è tratta dagli effetti.

E pertanto, ben lungi dal portare qualche schiarimento alla prova e dimostrazione dell'esistenza di Dio, non permettendo che gli si attribuisca, riguardo a sè stesso, l'analogia della causa efficiente, al contrario egli l'oscura ed impedisce che i lettori possano comprenderla, particolarmente verso la fine, dove conclude « che se egli credesse che fosse necessario ricercare la causa efficiente, o quasi efficiente, di ogni cosa, egli cercherebbe una causa differente da questa cosa ».

Poichè in che modo quelli che non conoscono ancora Dio ricercherebbero la causa efficiente delle altre cose, per ar-

rivare con questo mezzo alla conoscenza di Dio, se non pensassero che si può ricercare la causa efficiente di ogni cosa?

E come, infine, s'arresterebbero a Dio come alla causa prima, ed in lui segnerebbero il termine della loro ricerca, se credessero che la causa efficiente di ogni cosa dovesse essere ricercata come differente da questa cosa?

Certo, mi sembra che il signor Arnauld ha fatto in ciò la stessa cosa che se (dopo che Archimede, parlando delle cose da lui dimostrate della Sfera per analogia alle figure rettilinee inscritte nella Sfera stessa, avesse detto: se io credessi che la Sfera non può essere presa come una figura rettilinea, o quasi rettilinea, i lati della quale sono infiniti, non attribuirei nessuna forza a questa dimostrazione, perchè essa non è vera, se voi considerate la Sfera come una figura curvilinea, come è di fatto, ma è vera se la considerate come una figura rettilinea, di cui il numero dei lati è infinito), —

se, dico, il signor Arnauld, non approvando che si chiamasse così la Sfera, e, nondimeno, desiderando ritenere la dimostrazione di Archimede, dicesse: se io pensassi che quello che qui si conclude si dovesse intendere di una figura rettilinea, i lati della quale sono infiniti, per nulla affatto io crederei ciò della Sfera, perchè ho una conoscenza certa che la Sfera non è punto una figura rettilinea.

Con le quali parole è fuori dubbio ch'egli non farebbe la stessa cosa di Archimede, ma, al contrario, porrebbe un ostacolo a sè stesso, ed impedirebbe agli altri di ben comprendere la sua dimostrazione.

Ho dedotto qui tutto questo più lungamente di quel che la cosa forse sembrasse meritarlo, allo scopo di mostrare che pongo la massima attenzione a non mettere nei miei scritti la più piccola cosa, che i Teologi possano censurare con ragione.

Infine ho già fatto vedere assai chiaramente, nelle risposte alle seconde Obbiezioni, numeri 3 e 4, di non esser caduto nell'errore che si chiama circolo, quando ho detto che noi non siamo certi che le cose da noi concepite con

tutta chiarezza e distinzione sono tutte vere, se non perchè Dio è o esiste; e che non siamo certi che Dio è o esiste, se non perchè concepiamo ciò con tutta chiarezza e distinzione; facendo distinzione delle cose che concepiamo in effetti con tutta chiarezza, da quelle che ci ricordiamo di aver altra volta concepito affatto chiaramente.

Poichè, in primo luogo, noi siamo sicuri che Dio esiste, perchè prestiamo la nostra attenzione alle ragioni che ci provano la sua esistenza; ma, dopo di questo, basta che ci ricordiamo di aver concepito una cosa chiaramente, per essere sicuri che è vera: il che non basterebbe, se non sapessimo che Dio esiste e che non può essere ingannatore.

Riguardo, poi, alla questione di sapere se nel nostro spirito, in quanto esso è una cosa che pensa, può esservi qualcosa, di cui esso stesso non abbia una conoscenza attuale, mi sembra che è facilissima a risolversi, perchè noi vediamo benissimo che nello spirito, quando lo si considera da questo punto di vista, non v'è nulla, che non sia un pensiero, o che non dipenda interamente dal pensiero: altrimenti ciò non apparterrebbe allo spirito, in quanto esso è una cosa che pensa; e non può esservi in noi nessun pensiero, del quale, nel momento stesso che è in noi, non abbiamo una conoscenza attuale.

Ecco perchè non dubito punto che lo spirito, appena è infuso nel corpo d'un bambino, comincia a pensare, e sin d'allora egli sa di pensare, benchè dopo non si ricordi di quel che ha pensato, perchè le specie dei suoi pensieri non restano punto impresse nella sua memoria.

Ma bisogna osservare che noi abbiamo bensì una conoscenza attuale degli atti o delle operazioni del nostro spirito, ma non sempre delle sue facoltà, se non in potenza; in modo che, quando ci disponiamo a servirci di qualche facoltà, all'istante, se questa facoltà è nel nostro spirito, ne acquistiamo una conoscenza attuale; ecco perchè possiamo allora negare con certezza ch'essa vi sia, se non possiamo acquistarne questa conoscenza attuale.

RISPOSTA
ALLE COSE CHE POSSONO ARRESTARE I TEOLOGI.

Io mi sono opposto ai primi argomenti del signor Arnauld, ho cercato di parare i secondi, e dò interamente le mani a quelli che seguono, eccetto l'ultimo, riguardo al quale spero non mi sarà difficile di fare in modo che egli stesso s'acconci al mio parere.

Io confesso, dunque, ingenuamente con lui che le cose che sono contenute nella prima Meditazione, ed anche nelle seguenti, non sono adatte ad ogni sorta di spiriti, e che non s'acconciano alla capacità di tutti quanti; ma non da oggi soltanto ho fatto questa dichiarazione: l'ho già fatta, e la farò ancora, quante volte l'occasione se ne presenterà.

Che anzi è stata questa la sola ragione, che m'ha impedito di trattare di queste cose nel discorso del Metodo, che era in lingua volgare, riservandomi, invece, di farlo in queste Meditazioni, che non debbono esser lette, come più volte ne ho avvertito, se non dagli spiriti più forti.

E non si può dire che avrei fatto meglio ad astenermi dallo scrivere cose, la lettura delle quali non dev'essere adatta, nè utile a tutti; poichè le credo così necessarie da esser convinto che, senza di esse, non si può mai stabilir nulla di fermo e di certo nella Filosofia.

E benchè il ferro e il fuoco non sieno maneggiati mai senza pericolo da fanciulli o da imprudenti, nondimeno, poichè sono utili per la vita, non v'ha nessuno che giudichi che ci si debba astenere per ciò dal loro uso.

Ora, che nella quarta Meditazione io non abbia parlato se non dell'errore « che si commette nel discernimento del vero e del falso », e non di quello che accade nel conseguimento del bene e del male; e che abbia sempre eccettuato le cose che riguardano la fede e le azioni della nostra vita, quando ho detto che non dobbiamo credere se non alle cose che conosciamo evidentemente, di tutto ciò tutto il conte-

nuto delle mie Meditazioni ne fa fede; ed oltre di questo l'ho espressamente dichiarato nelle risposte alle seconde Obbiezioni, numero quinto, come anche nel riassunto delle mie Meditazioni, il che dico per far vedere quanto sia deferente verso il giudizio del signor Arnauld, e quanta stima faccia dei suoi consigli.

Resta il sacramento dell'Eucaristia, col quale il signor Arnauld giudica che le mie opinioni non possono conciliarsi, « perchè — dice lui — noi riteniamo come articolo di fede che, la sostanza del pane essendo tolta dal pane Eucaristico, i soli accidenti vi restino ». Ora, egli crede che io non ammetta punto *accidenti reali,* ma solo dei modi, che non possono essere intesi « senza qualche sostanza », nella quale risiedono, « e, pertanto, non possono esistere senza di questa ».

Alla quale obbiezione potrei con tutta facilità esentarmi dal rispondere, dicendo che finora non ho mai negato che gli accidenti fossero reali: poichè, sebbene non me ne sia punto servito nella *Diottrica* e nelle *Meteore* per ispiegare le cose di cui trattavo allora, ho detto, tuttavia, in termini espressi nelle *Meteore,* a pagina 164 (1), che non volevo negare ch'essi fossero reali.

Ed in queste Meditazioni ho, a dir vero, supposto che non li conoscevo ancora, ma non che perciò non ne esistessero punto; poichè la maniera di scrivere analitica che vi ho seguito permette di fare qualche volta delle ipotesi, quando non si sono ancora abbastanza accuratamente esaminate le cose, come è apparso manifesto nella prima Meditazione, dove avevo supposto molte cose, che dopo ho confutato nelle Meditazioni seguenti.

E certo non è punto stato qui mio disegno di definir qualcosa riguardo alla natura degli accidenti, ma ho propo-

---

(1) « Poi, sappiate anche che, per non guastarmi con i Filosofi, non voglio per nulla negare quello ch'essi immaginano nei corpi in più di quanto ho detto io, come le loro *forme sostanziali*, le loro *qualità reali*, e simili cose, ma che mi sembra che i miei ragionamenti dovranno essere tanto più approvati, quanto minore sarà il numero delle cose donde li farò dipendere ». Cfr. *Le Meteore*, Discorso I (*Della natura dei corpi terrestri*), in fine. (*N. d. T.*).

sto soltanto ciò che di essi mi è parso a prima giunta; ed infine, dall'avere io detto che i modi non possono essere intesi senza qualche sostanza nella quale ineriscono, non si deve arguire che io abbia negato che essi possano esserne separati dall'onnipotenza di Dio, perchè ritengo come cosa certissima e credo fermamente che Dio può fare un'infinità di cose, che non siamo capaci d'intendere.

Ma, per procedere qui con maggior franchezza, non dissimulerò punto che io son convinto che da nessun'altra cosa i nostri sensi son toccati, che da quella sola superficie, che è il termine delle dimensioni del corpo, che è sentito o percepito dai sensi. Poichè nella superficie soltanto si produce il contatto, il quale è sì necessario per la sensazione, che io credo che senza di esso nessuno dei nostri sensi potrebbe esser mosso; e non sono il solo di quest'opinione: Aristotile stesso e molti altri filosofi prima di me l'hanno avuta. Di guisa che, per esempio, il pane e il vino non son punto percepiti dai sensi, se non in quanto la loro superficie è toccata dall'organo del senso, o [1] immediatamente, o mediatamente per mezzo dell'aria o degli altri corpi, come io credo, o, come dicono parecchi filosofi, per mezzo delle specie intenzionali.

E bisogna notare che non la sola figura esteriore dei corpi, che è sensibile alle dita e alla mano, dev'esser presa per questa superficie, ma che bisogna anche considerare tutti quei piccoli intervalli, che sono, per esempio, tra le particelle della farina, di cui il pane è composto, come anche tra le particelle dell'acquavite, dell'acqua dolce, dell'aceto, della feccia o del tartaro, con la mescolanza delle quali è composto il vino, e così tra le particelle degli altri corpi, e pensare che tutte le piccole superficie che terminano questi intervalli fanno parte della superficie di ogni corpo.

Poichè, certo, queste particelle di tutti i corpi avendo diverse figure e grandezze e differenti movimenti, non possono mai essere sì ben disposte, nè così giustamente con-

---

(1) « O » manca nella prima ed., ed è aggiunto nella seconda e terza. (*N. d. T.*).

giunte insieme, che non restino attorno ad esse parecchi intervalli, che non sono, tuttavia, vuoti, ma che son riempiti d'aria o di qualche altra materia, come se ne vedono nel pane, che sono larghissimi, e che possono essere riempiti non solo d'aria, ma anche d'acqua, di vino, o di qualche altro liquido; e poichè il pane resta sempre lo stesso, benchè l'aria, o qualunque altra materia che sia contenuta nei suoi pori, sia cambiata, è ammesso che queste cose non appartengono punto alla sostanza del pane, e quindi che la superficie di questo non è già quella, che con un piccolo circuito l'avviluppa per intero, ma quella, che tocca immediatamente ognuna delle sue particelle.

Bisogna anche notare che questa superficie non soltanto è smossa per intero, quando tutta la massa del pane è portata da un luogo in un altro, ma che è anche mossa in parte, quando alcune delle sue particelle sono agitate dall'aria o dagli altri corpi che entrano nei suoi pori; sì che, se vi son dei corpi di tal natura, che alcune delle loro parti, o tutte quelle che le compongono, si muovano continuamente (il che credo sia vero di parecchie parti del pane e di tutte quelle del vino), bisognerà anche concepire che la loro superficie è in un continuo movimento.

Infine, bisogna notare che per superficie del pane o del vino o di qualsiasi altro corpo, non s'intende qui una parte della sostanza, e neppure della quantità di questo stesso corpo, e nemmeno alcune parti degli altri corpi che lo circondano, ma soltanto « quel termine, che si concepisce essere in mezzo fra ciascuna delle particelle di questo corpo ed i corpi che le circondano, e che non ha niun'altra entità che quella modale ».

Così, poichè il contatto si fa in questo solo termine, e nulla è sentito, se non per contatto, è cosa manifesta che, dal semplice fatto che le sostanze del pane e del vino si dice sieno cambiate nella sostanza di qualche altra cosa, in modo tale che questa nuova sostanza sia contenuta precisamente sotto gli stessi termini, sotto de' quali eran contenute le altre, o che esista nello stesso luogo, ove per lo innanzi

esistevano il pane e il vino (o piuttosto, poichè i loro termini sono continuamente agitati, nei quali esisterebbero, se fossero presenti), segue necessariamente che questa nuova sostanza deve muovere tutti i nostri sensi nello stesso modo con cui li muoverebbero il pane e il vino, se non ci fosse punto stata transubstanziazione.

Ora, la Chiesa c'insegna, nel Concilio di Trento, sezione 13, can. 2 e 4, « che si verifica una conversione di tutta la sostanza del pane nella sostanza del Corpo di Nostro Signore Gesù Cristo, restando solamente la specie del pane ». Dove io non vedo che cosa si possa intendere per *specie del pane,* se non è quella superficie, che sta di mezzo fra ciascuna delle sue particelle ed i corpi che le circondano.

Poichè, come già è stato detto, il contatto si produce in questa sola superficie; ed Aristotile stesso confessa che non soltanto quel senso, che, per un privilegio speciale, si chiama *tatto,* ma anche tutti gli altri non sentono che per mezzo del contatto. È nel libro 3 *dell'Anima,* cap. 13, ove son queste parole: καὶ τὰ ἄλλα αἰσθητήρια ἁφῇ αἰσθάνεται.

Or non v'è nessuno che pensi che per specie s'intenda altro che quel che è precisamente richiesto per toccare i sensi. E non v'è neppure nessuno che creda alla conversione del pane nel Corpo di Cristo, il quale non pensi che questo Corpo di Cristo è precisamente contenuto sotto la stessa superficie, sotto la quale sarebbe contenuto il pane, se esso fosse presente; benchè, nondimeno, esso non sia là come in un luogo vero e proprio, ma sacramentalmente ed in tal maniera di esistere, che, sebbene solo a mala pena possiamo esprimerla con parole, nondimeno, dopo che il nostro spirito è illuminato dalle luci della fede, noi possiamo concepire come possibile a un Dio, ed alla quale siamo obbligati a credere fermissimamente. Tutte queste cose mi sembra che sieno così comodamente spiegate dai miei principii, che non soltanto non temo d'aver detto nulla qui che possa offendere i nostri Teologi, ma, al contrario, spero che mi saranno grati, perchè le opinioni che io propongo nella Fisica son tali, che si accordano con la Teologia molto meglio

di quelle che vi son proposte d'ordinario. Poichè, a dir vero, la Chiesa non ha mai insegnato (almeno, che io sappia) che le specie del pane e del vino, che restano nel Sacramento dell'Eucaristia, siano degli accidenti reali, che sussistono miracolosamente da soli, dopo che è stata tolta la sostanza, alla quale inerivano.

Ma poichè forse i primi Teologi, che hanno intrapreso di spiegare questa questione con la Filosofia naturale, erano così fortemente persuasi che quegli accidenti che toccano i nostri sensi erano qualcosa di reale, differente dalla sostanza, da non pensare neppure che se ne potesse mai dubitare, essi hanno supposto, senza nessuna valida ragione, e senza avervi ben pensato, che le specie del pane erano accidenti reali di questa natura; dopo di che hanno posto tutto il loro studio a spiegare come questi accidenti possono sussistere senza soggetto. Ed in questo han trovato tante difficoltà, che questo semplice fatto doveva far giudicare loro ch'essi s'erano sviati dal retto cammino, come fanno i viaggiatori, quando qualche sentiero li ha condotti a luoghi pieni di spine ed inaccessibili.

Poichè, in primo luogo, sembra che si contraddicano (almeno quelli che credono che gli oggetti non muovano i nostri sensi che per mezzo del contatto), quando suppongono che, per muovere i sensi, negli oggetti ci vuole ancora qualche altra cosa che le loro superficie diversamente disposte: mentre è cosa di per sè stessa evidente che la superficie sola basta per il contatto; e se ve n'ha di quelli che non vogliono concedere che noi non sentiamo nulla senza il contatto, essi non possono, sul modo con cui i sensi sono mossi dai loro oggetti, dir nulla che abbia qualche apparenza di verità.

Oltre di ciò, lo spirito umano non può concepire che gli accidenti del pane siano reali, e che, nondimeno, esistano senza la sua sostanza, senza concepirli nella stessa maniera che se fossero delle sostanze: di guisa che sembra che vi sia contraddizione nel fatto che tutta la sostanza del pane sia cangiata, come crede la Chiesa, e, tuttavia, resti qualche

cosa di reale, che era prima nel pane; perchè non si può concepire che resti di reale altro che quel che sussiste, ed anche se ciò sia chiamato un accidente, lo si concepisce, nondimeno, come una sostanza. Ed è in effetti la stessa cosa che se si dicesse che, in verità, tutta la sostanza del pane è cangiata, ma che, tuttavia, resta quella parte della sua sostanza, che si chiama accidente reale: chè se non v'è contraddizione in queste parole, di certo nel concetto ve ne appare molta.

E sembra che principalmente per questo motivo alcuni si sono allontanati in questo dalla credenza della Chiesa Romana. Ma chi potrà negare che, quando ciò è permesso, e nessuna ragione, nè teologica e neppure filosofica, ci obbliga ad abbracciare un'opinione piuttosto che un'altra, non si debbano scegliere principalmente quelle, che non possono dare occasione e pretesto a nessuno di allontanarsi dalle verità della fede? Ora, che l'opinione che ammette degli accidenti reali non s'acconci alle ragioni della Teologia, io credo che questo si vegga qui assai chiaramente; e che essa sia del tutto contraria a quelle della filosofia, spero di dimostrarlo ad evidenza fra poco in un trattato dei principii che voglio pubblicare [1], e di spiegarvi come il colore, il sapore, la pesantezza, e tutte le altre qualità che toccano i nostri sensi, dipendano solamente in ciò dalla superficie esteriore dei corpi.

Del resto, non si può supporre che gli accidenti siano reali, senza che al miracolo della transubstanziazione, che solo può esser dedotto dalle parole della consacrazione, non se ne aggiunga senza necessità uno nuovo ed incomprensibile, per il quale questi accidenti reali esistano senza la sostanza del pane, in tal modo da non esser fatti, tuttavia, essi stessi delle sostanze: il che non ripugna solamente alla ragione umana, ma anche all'assioma dei Teologi, i quali dicono che le parole della consacrazione non operano niente altro, se non quel che esse significano, e che non vogliono

---

(1) *Principia Philosophiae*, pubblicati da Luigi Elzevier in Amsterdam nel 1644. (*N. d. T.*).

attribuire a miracolo le cose, che possono essere spiegate con ragion naturale. Tutte queste difficoltà sono interamente tolte dalla spiegazione, che io dò a queste cose. Poichè, secondo la spiegazione che vi dò, ben lungi dall'esservi bisogno di qualche miracolo per conservare gli accidenti dopo che la sostanza del pane è tolta, al contrario, essi non possono essere tolti senza un nuovo miracolo (cioè tale, che, per esso, le dimensioni fossero cangiate). E le storie c'insegnano che ciò è qualche volta accaduto; quando, invece del pane consacrato, tra le mani del prete è apparsa della carne o un fanciullino; poichè mai si è creduto che questo sia successo per una cessazione di miracolo, ma si è sempre attribuito questo effetto ad un miracolo nuovo.

Di più, non v'è nulla d'incomprensibile o di difficile nel fatto che Dio, creatore di tutte le cose, possa cambiare una sostanza in un'altra, e che quest'ultima sostanza resti precisamente sotto la stessa superficie, sotto la quale era contenuta la prima. Non si può neppure dir nulla di più conforme alla ragione, nè che sia più comunemente ammesso dai filosofi, che non soltanto ogni sensazione, ma generalmente ogni azione di un corpo su di un altro, si fa per contatto, e che questo contatto può essere nella sola superficie: donde segue evidentemente che la stessa superficie deve sempre agire o patire nello stesso modo, qualunque cangiamento accada nella sostanza ch'essa ricopre.

Ecco perchè, se qui m'è permesso di dire la verità senza invidia, oso sperare che verrà il tempo, nel quale l'opinione che ammette gli accidenti reali sarà respinta dai Teologi come poco sicura nella fede, ripugnante alla ragione, e affatto incomprensibile, e la mia sarà ammessa al suo posto come certa e indubitabile. Questo ho creduto di non dover qui dissimulare, per prevenire, per quanto posso, le calunnie di quelli che, volendo apparire più dotti degli altri [1], e non potendo soffrire che si proponga qual-

---

(1) Nel testo latino, invece, « di nulla più si stizziscono che se si asserisca nelle scienze alcunchè di nuovo, che non possano fingere di aver già prima cono-

che opinione diversa dalle loro, che sia stimata vera ed importante, sogliono dire che essa ripugna alle verità della fede, e cercano d'abolire con l'autorità ciò che non possono confutare con il ragionamento. Ma io m'appello dalla loro sentenza a quella dei buoni ed ortodossi Teologi, al giudizio ed alla censura dei quali mi sottoporrò sempre assai volentieri (1).

FINE DEL VOL. I.

---

sciuto. E spesso tanto più aspramente inveiscono contro di quello, quanto più vero ed importante lo stimano; e ciò che non son buoni a confutare con ragionamenti, affermano senza niuna ragione che è contrario alle Sacre Scritture ed alle verità della fede. E per questa parte son certo degli empii, poichè vogliono servirsi della autorità della Chiesa per sovvertire la verità ». (*N. d. T.*).

(1) Trovare, in base ai principii della sua filosofia, una spiegazione soddisfacente del mistero dell'Eucaristia fu sempre una delle più vive preoccupazioni di Descartes. Poichè il suo sistema non avrebbe mai potuto sostituire nelle scuole la Scolastica, se non avesse fornito di quel mistero una spiegazione, ortodossa, insieme, e più chiara ed evidente di quella comune. Si aggiunga che un filosofo cattolico non poteva restar muto su di una questione, che divideva profondamente i cattolici dai protestanti, e che il suo silenzio in materia sarebbe stato malamente interpretato da una società, che aveva il gusto delle più ardue discussioni teologiche e filosofiche. Infine, il Santo Sacramento era il nome di una compagnia segreta assai diffusa in Francia ed in Parigi, la cui potenza, benchè occulta, non mancava, all'occasione, di farsi sentire fortemente: una specie di Massoneria cattolica. Perciò Descartes, messo sull'avviso da Arnauld, meditò lungamente la sua risposta, prima d'inviarla all'autore delle quarte obbiezioni. Ma, dopo di averla redatta, fu — almeno in apparenza — assai contento dell'opera sua. Infatti, scrivendo a Mersenne da Endegeest il 31 marzo 1641, dice: « Voi vedrete che io vi accordo talmente con la mia Filosofia ciò che è determinato dai concilii riguardo al S. Sacramento, che pretendo che è impossibile di bene spiegarlo con la Filosofia volgare; sì che credo che la si sarebbe rigettata come ripugnante alla fede, se la mia fosse stata conosciuta la prima. E vi giuro seriamente che io lo credo, così come lo scrivo ». Tuttavia Mersenne non si sentì perfettamente certo dell'ortodossia di quella spiegazione, e giudicò prudente di non pubblicarla, per essere più sicuro dell'approvazione della Sorbona. E scrivendogli da Endegeest il 22 luglio 1641, Descartes ne approvava la condotta: « Io approvo molto che voi abbiate tolto quel che avevo messo alla fine della mia Risposta al signor Arnauld, principalmente se questo può aiutare ad ottenere un'approvazione; e anche se non l'otteniamo, son sicuro che non me ne affliggerò molto ». Ma la sospirata approvazione non venne, e allora Descartes propose a Mersenne, con lettera da Ende-

geest del 17 novembre 1641, di ristabilire il passo soppresso nella seconda edizione latina delle *Meditazioni*, che si veniva preparando: « Io ho solo a domandarvi se voi non giudicate a proposito che io vi faccia aggiungere quel che avevate tolto dalla fine della mia risposta al signor Arnauld riguardo all'Eucaristia ». E, difatti, il brano in questione riapparve per esteso nella seconda edizione delle *Meditazioni*. Tutto sommato, la spiegazione di Descartes è abbastanza plausibile e soddisfacente, e si accorda benissimo con le decisioni del Concilio di Trento, che egli ebbe presenti. Mersenne gli obbiettò più tardi quelle del Concilio di Costanza, ma Descartes, con lettera da Endegeest del marzo 1642, gli rispose: « Io vi ringrazio di quel che voi mi mandate del Concilio di Costanza sulla condanna di Wiclef, ma non veggo punto che ciò faccia null'affatto contro di me. Poichè egli avrebbe dovuto essere condannato nella stessa maniera, se tutti quelli del Concilio avessero seguito la mia opinione; e negando che la Sostanza del Pane e del Vino resta per essere il soggetto degli Accidenti, essi non han punto, per questo, determinato che questi Accidenti fossero reali, che è tutto quel che ho scritto di non aver punto letto nei Concilii ». Egli ritornò sulla questione in una serie di lettere al gesuita Dionigi Mesland, nato in Orléans nel 1615, entrato nella Compagnia nel 1630, zelante fautore della filosofia cartesiana, che aveva messo le *Meditazioni* in forma di tesi atte all'insegnamento. Tutto questo carteggio si può leggere per esteso nel IV volume della corrispondenza di Descartes edita da Adam e Tannery (lettere 347, 367, 367 bis, 379, 417, 418). Descartes ritorna sulla spiegazione dell'Eucaristia da lui già fornita ad Arnauld. Egli distingue tre superficie: quella del corpo, quella dell'aria che lo circonda, e la superficie media fra le due, che dipende soltanto dalle dimensioni geometriche occupate, e che può restare la stessa, sia che il corpo e l'aria cangino, sia che no. Da questa terza dimensione soltanto dipende per noi l'apparenza sensibile (gli accidenti reali) del corpo e il sentimento che ne abbiamo: sì che, se la sostanza del corpo muta, ma quella dimensione resta identica, l'apparenza sensibile si conserverà immutata. Nelle sue lettere al padre Mesland Descartes insiste sull'identità puramente numerica, dando come esempio quella della Loira, che resta la stessa fra le sue rive e nel suo letto, benchè tutta l'acqua sia fluita e la terra che la circonda sia, forse, cambiata anch'essa (lettera 367). Ma egli va ancora più oltre, e spiega in che modo il pane e il vino diventano il corpo di Gesù Cristo. Invero, il pane e il vino, che mangiamo e beviamo ogni giorno per nutrimento, divengono il nostro proprio corpo, perchè si mescolano al sangue ed alle membra, e il tutto poi — sangue, membra ed alimenti — è unito all'anima, e da essa informato. Quest' « informazione » s'estende alle parti come al tutto, e alle diverse parti indipendentemente dal tutto. Così le particelle del pane e del vino, pur restando sempre tali, benchè diffuse nel sangue e nelle membra, sono, una per una, informate dall'anima, e divengono parti del corpo. Che esse siano unite, non più insieme alle membra e al sangue, ma sole, ad un'anima, non umana, ma divina, ed informate da questa, e diventeranno corpo divino di un'anima divina, sangue e carne di Gesù Cristo. Il miracolo consiste in questo: che il corpo divino è formato dal solo pane e dal solo vino, senza nè membra, nè sangue. Ma l'unione di Cristo al pane e al vino è, di per sè presa, semplicemente un caso particolare del principio generale dell'unione tra l'anima e il corpo, principio che, esso stesso, è una nozione ultima e irreducibile, e, tuttavia, chiara e distinta. Solo dopo qualche titubanza, e non senza grandi raccomandazioni di segreto, Descartes confidò questa teorica al padre Mesland, tornandoci su più e più volte. Non si sa con precisione che cosa ne pensasse in fondo il gesuita. Fatto si è che il buon religioso, che s'era mostrato troppo zelante settatore della filosofia cartesiana, fu mandato missionario in America, senza spe-

ranza di tornar più mai in Europa. « Ho letto con molta emozione l'addio per sempre », gli scriveva Descartes da Egmond, in una lettera del 1645 o 46 (lettera 417), ed infatti quegli non mise mai più piede in Europa, ma morì nella Nuova Granata, a Santa-Fè, il 1672 o 74. Morto Descartes, Clerselier non osò stampare le minute delle lettere al padre Mesland, ma ne prese copia, e le fece circolare segretamente, sì che quell'ipotesi teologica ebbe una certa voga e diffusione, senza che però mai l'ostilità dei teologi, e specie dei gesuiti, a suo riguardo venisse a cessare. (*N. d. T.*).

INDICE DEL PRIMO VOLUME.

Errata-Corrige

A pp. 71, 73, 75, si legga, ovunque, invece di *Decani*, *Decano*.